

**EL RETORNO A FREUD, UNA APROXIMACIÓN
HERMENÉUTICA**

LUZ MARÍA CASTAÑO

**UNIVERSIDAD EAFIT
MAESTRÍA EN ESTUDIOS HUMANÍSTICOS
MEDELLÍN, NOVIEMBRE DE 2010**

EL RETORNO A FREUD, UNA APROXIMACIÓN HERMENÉUTICA

LUZ MARÍA CASTAÑO

**Trabajo de grado presentado como requisito parcial para optar al título
de Magister en Estudios Humanísticos**

Director: Julder Gómez Posada

**MEDELLÍN
UNIVERSIDAD EAFIT
MAESTRÍA EN ESTUDIOS HUMANÍSTICOS
NOVIEMBRE DE 2010**

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	6
1. PRESENTACIÓN FREUD-LACAN	8
SIGMUND FREUD	8
El inconsciente freudiano	9
De la hipnosis a la asociación libre	12
La perversión como constitutiva de la sexualidad	13
No hay clínica sin transferencia.....	15
Del trauma a la fantasía.....	17
JACQUES LACAN.....	19
El registro de lo imaginario. Primer tiempo	19
El registro de lo simbólico. Segundo tiempo	22
Registro de lo real. Tercer tiempo	26
2. EL RETORNO A FREUD	28
¿Qué es el retorno a Freud?	28
Algunas consideraciones acerca del encuentro psicoanálisis- antropología estructural	31
Nociones que devienen a partir del encuentro psicoanálisis-antropología estructural	34
A qué necesidad teórica responde el retorno a Freud.....	36
3. PRESENTACIÓN DE FUNCIÓN Y CAMPO DE LA PALABRA Y EL LENGUAJE EN PSICOANÁLISIS	38
Sobre el prefacio.....	38
Sobre la introducción.....	42
Sobre palabra vacía y palabra plena en la realización psicoanalítica del sujeto.....	44
Acerca del símbolo y lenguaje como estructura y límite del campo psicoanalítico	52

Acerca de las resonancias de la interpretación y el tiempo del sujeto en la técnica psicoanalítica	62
4. BÚSQUEDA DE EQUIVALENCIAS ENTRE ALGUNOS CONCEPTOS FREUDIANOS CON LOS TÉRMINOS DE LA <i>ANTROPOLOGÍA ESTRUCTURAL</i> DE CLAUDE LEVI-STRAUSS	69
El inconsciente freudiano	70
El inconsciente freudiano y la antropología estructural	72
Un tercer término al rescate de Freud	73
Levi Strauss y los nombres de parentesco	74
La sexualidad	74
Desde la ley de los nombres de parentesco a la ley del nombre del padre.....	75
Clínica psicoanalítica, una nueva perspectiva	80
La fonología de Saussure o un encuentro con la realidad sexual del inconsciente	86
5. LA HISTORICIDAD DE LA COMPRENSIÓN	90
Heidegger y la historicidad de la comprensión	90
Del saber previo como condición de la comprensión	91
El rescate del prejuicio	92
Lo clásico, un concepto que pervive en cada época	95
Anticipación de sentido o precomprensión	96
Concepto de adecuación, fundamental en la comprensión del comprender.....	97
La distancia en el tiempo.....	98
El principio de la historia efectual	99
La consciencia histórica hace consciente la movilidad del horizonte	100
La aplicación	102
La experiencia de la consciencia de la historia efectual.....	105
La estructura lógica de la pregunta	105
El texto o la experiencia de un diálogo	107

A qué necesidad teórica responde la historicidad de la comprensión	108
6. COMENTARIOS HERMENÉUTICOS A <i>EL RETORNO A FREUD</i> DE LACAN	111
Aspectos de el retorno a Freud	111
Aspectos de la historicidad de la comprensión	112
Comentario desde la historicidad de la comprensión a el retorno a Freud.....	113
CONCLUSIONES	126
BIBLIOGRAFÍA	128

INTRODUCCIÓN

El retorno a Freud: esta consigna, lanzada por el psicoanalista Jacques Lacan, invita a releer el texto freudiano con el fin de buscar su sentido olvidado. “El sentido de un retorno a Freud es un retorno al sentido de Freud”.¹

A partir de esta relectura, el psicoanálisis se desliga de las ciencias naturales y retorna a un campo que ya estaba ahí, un campo de donde nunca debió alejarse: el campo del lenguaje. En esta vía, el psicoanálisis toma de otras disciplinas el modelo para entenderse a sí mismo, razón por la cual, *la antropología estructural* de Claude Levi-Strauss se constituye en ese lugar tercero —entre la actualidad psicoanalítica y el texto freudiano— desde el cual la doctrina freudiana trasciende su texto y encuentra su sentido; por lo anterior, *la hermenéutica de la historicidad de la comprensión* de Hans Georg Gadamer, se presenta como instrumento idóneo para entender las motivaciones de *el retorno a Freud* y los lineamientos teóricos con los cuales lo efectuó.

Reconociendo el valor científico de los términos freudianos, Lacan ve la necesidad de traducirlos a un lenguaje actual que permita inscribir al psicoanálisis en las ciencias sociales del momento, y es la antropología estructural la que le permite encontrar una estructura idéntica al lenguaje, cuya combinatoria está regida por la ley de los nombres de parentesco. En esta estructura Lacan inscribe el inconsciente freudiano y, de esta manera, deviene el inconsciente estructurado como un lenguaje, cuyos términos regidos por la ley del nombre del padre imprimen al inconsciente el carácter de realidad sexual.

Es importante mostrar que la apuesta lacaniana de *el retorno a Freud* es un trabajo hermenéutico de búsqueda de sentido, donde el retorno no es sin los intereses actuales que involucran los últimos descubrimientos de la antropología y la filosofía. Es en la confluencia de dos perspectivas y desde un lugar tercero que las abarca, que el

¹ Jacques Lacan, *La cosa freudiana o el sentido del retorno a Freud en psicoanálisis*, México, Siglo Veintiuno, 1971, p. 388.

retorno encuentra un sentido a traducir que permite renovar y resignificar un sentido olvidado.

El nexo psicoanálisis-hermenéutica gadameriana nace en el momento en que Gadamer, en su texto *Verdad y método*, nos invita a retornar a los clásicos, pues en ellos están todos los conceptos que conciernen a las preocupaciones actuales de las ciencias del espíritu². El retorno de Gadamer a los clásicos, permite una integración de los humanistas del renacimiento con el horizonte actual, desde una pregunta por la validez de las ciencias del espíritu. Así mismo, el retorno de Lacan a Freud permite una integración de los términos freudianos desde una pregunta por la validez científica del psicoanálisis.

De acuerdo con lo anterior, se pretende mostrar que es *la historicidad de la comprensión* la que facilita entender la comprensión como acontecimiento en el que un sentido olvidado encuentra, a partir de un modelo que se manifiesta en la tradición, los equivalentes para ser actualizado; así, cualquier sentido a recuperar del pasado debe entenderse como coextensivo a lo actual, al que se podrá acceder dejándose interpelar por otro discurso que, en su diversidad, permite la apertura y la posibilidad de un saber parcial de sí mismo.

El nexo *psicoanálisis-historicidad de la comprensión* permite mostrar que el psicoanálisis tiene un nexo tal con la historia, que su corpus teórico y su quehacer práctico se resuelven en un tramado de efectos recíprocos donde se verifica la historicidad de todos sus fundamentos.

² Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 2007, pp. 31-74

1. PRESENTACIÓN FREUD-LACAN

Este apartado se ocupa de los protagonistas de *el retorno a Freud*, a saber, los psicoanalistas Sigmund Freud y Jacques Lacan.

En los párrafos dedicados a Freud se trata de *el inconsciente*, su gran hallazgo, además de otras nociones fundamentales enmarcadas en un recorrido que va desde la hipnosis hasta la asociación libre, método que permite formular no sólo el complejo de Edipo en la constitución de la sexualidad infantil, sino las nociones de transferencia, repetición, pulsión y fantasía, que son efecto de su práctica clínica. Se finaliza este apartado con Jacques Lacan y su recorrido por la clínica psicoanalítica, la cual está dividida en tres tiempos: *lo imaginario*, *lo simbólico* —donde aparece su *retorno a Freud*, tema en el que nos detendremos en un apartado posterior— y *lo real*.

SIGMUND FREUD

Sigmund Freud (Freiberg 1856-Londres 1939), médico y neurólogo de profesión, descubre *el inconsciente*, el cual nada tiene que ver con las formas de inconsciente que le han precedido con Nietzsche, E. von Hartmann, Schopenhauer.³ “El inconsciente de Freud no es en absoluto el inconsciente romántico de la creación imaginante. No es el lugar de las divinidades de la noche”.⁴

Freud plantea que hay un inconsciente constituido de *representaciones o pensamientos oníricos* que se encadenan como un saber inaccesible, pero que conservan su eficacia sobre la consciencia. “Unas representaciones que existen y producen efectos por debajo del umbral de la conciencia. Y aún nuestra íntegra conducta en la vida es influida por tales representaciones inconscientes”.⁵

³ Jacques Lacan, *Los cuatro principios fundamentales del psicoanálisis*, España, Seix Barral, 1977, pp. 35-39; Sigmund Freud, “La interpretación de los sueños”, en: *Obras completas*, Bs As, Amorrortu, 1979, vols. IV y V, pp. 522, pie de página 32.

⁴ J. Lacan, *Los cuatro principios fundamentales...*, *Op.cit.*, p. 36.

⁵ S. Freud, “Estudios sobre la histeria”, en: *Obras completas*, *Op.cit.*, vol. II, p. 233.

El inconsciente freudiano

Con este descubrimiento de *el inconsciente*, Freud desenmascara la ilusión de soberanía de la conciencia, representada en un Yo amo de sí mismo, que desde la tradición cartesiana reina frente a un mundo exterior.⁶

El inconsciente freudiano,—ese que se instala en la duda cartesiana y no en el “soy” de la modernidad— es “otra escena”⁷ donde *la figurabilidad, la condensación y el desplazamiento* traman una realidad que determina y rige la vida consciente. Es el trabajo del sueño el que mejor muestra esa realidad del inconsciente, donde los restos diurnos logran conjugarse con las representaciones que ya estaban ahí (en el inconsciente). Para que esto suceda, esas representaciones o pensamientos oníricos — en una condensación o compresión— logran un representante. Ese representante privilegiado da inicio a la cadena de sentido. La formación del sueño está basada, entonces, en la *condensación* o compresión de los pensamientos oníricos por relaciones de comunidad o en virtud de su contenido. Es decir, los pensamientos oníricos abstractos logran comprimirse, en virtud de su figurabilidad, en una representación que al encadenarse a un resto diurno busca acceso a la conciencia. “En el trabajo del sueño son creadas nuevas relaciones de comunidad, artificiales y pasajeras, y a ese fin se aprovechan de preferencia palabras en cuya fonética coinciden varios significados”.⁸ También en la formación del sueño aparece *el desplazamiento* como descentramiento. El sueño aparece desplazado, descentrado con respecto a los pensamientos oníricos y por eso lo que aparece en la conciencia es algo ajeno e incomprensible. El desplazamiento de sentido implica la sustitución de una determinada representación por otra, que de algún modo le era vecina en asociación. En conclusión, *el desplazamiento* supone una *condensación* sin la cual la realidad del inconsciente no logra tramarse; sin la cual no hay lugar para el sentido manifiesto del sueño a interpretar. *La trasmutación en algo figurable* se refiere a la capacidad de los pensamientos oníricos abstractos que —valiéndose de *la condensación y el*

⁶ S. Freud, “Conferencias de introducción al psicoanálisis”, en: *Obras completas, Op.cit.*, vol. XVI, pp. 260-261.

⁷ Octave Mannoni, *La otra escena: claves de lo imaginario*, Bs As, Amorrortu, 2004; Ángela Fisher, *Lacan: El nacimiento de una escuela*, Perú, Benvenuto, 2004, p. 26.

⁸ S. Freud, “El chiste y su relación con lo inconsciente”, en: *Obras completas, Op.cit.*, vol. VIII, p. 157.

desplazamiento— accede a un lenguaje manifiesto. “El pensamiento onírico inutilizable en su expresión abstracta es remodelado en un lenguaje figural”.⁹ Entonces este lenguaje figural tiene, según Freud, el carácter de una escritura a descifrar.

Las ideas latentes nos resultan perfectamente comprensibles en cuanto las descubrimos. En cambio, el contenido manifiesto nos es dado como un jeroglífico, para cuya solución habremos de traducir cada uno de sus signos al lenguaje de las ideas latentes. Incurriríamos desde luego en error si quisiéramos leer tales signos dándoles el valor de imágenes pictóricas y no de caracteres de una escritura jeroglífica.¹⁰

¿Qué contingencia posibilitó que un médico neurólogo y en consecuencia con una formación en ciencias naturales, creara el psicoanálisis? Freud asiste a las experiencias clínicas llevadas adelante por el neurólogo Jean Martin Charcot¹¹ en el hospital Salpêtrière de París entre 1885 y 1886.¹² Charcot supone que más allá de lo orgánico, la histeria es una enfermedad con causa psicológica. Las experiencias clínicas con Charcot sugieren que mediante la hipnosis se pueden inducir y suprimir síntomas que se producen en los cuadros histéricos, como por ejemplo la parálisis. Lo importante para Freud es que los pacientes tienen vivencias bajo hipnosis de las que no guardan conciencia, pero que siguen teniendo efecto en la vida despierta de los sujetos.¹³ En esas vivencias bajo hipnosis, Freud puede observar que el padecimiento actual del paciente está relacionado con acontecimientos vividos en el pasado; el paciente bajo hipnosis es conducido —bajo las órdenes del hipnotizador— a ese pasado que determina su condición actual. Entonces, emergen pensamientos e impulsos, hasta entonces ausentes de la consciencia, que dan lugar a intensas emociones que al ser comunicadas al médico, logran que el síntoma desaparezca. Se trata entonces de

⁹ S. Freud, “La interpretación de los sueños”, en: *Obras completas, Op.cit.*, vol. V, p. 346.

¹⁰ Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1981, p. 516.

¹¹ Médico francés (1825-1893), conocido por sus estudios sobre las enfermedades nerviosas.

¹² S. Freud, “Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud”, en: *Obras completas, Op.cit.*, vol. I, pp. 3-15.

¹³ *Ibíd.*, Prólogo a la traducción de J. M. Charcot, *Leçons sur les maladies du système nerveux* (1886), pp. 19-32.

liberar un afecto ligado a una representación desalojada de la conciencia, lo cual tiene efectos terapéuticos comprobados por Freud.

Las representaciones inconscientes desalojadas de la conciencia, están asociadas a traumas, vivencias que en todos los casos han introducido una falla en un devenir histórico; es así como en sus observaciones clínicas en la Salpêtrière, Freud puede comprobar que la histeria es la manifestación de un trauma acaecido tempranamente en la infancia y que tiene que ver con asuntos sexuales. Pero ¿cuál es la conexión entre histeria y sexualidad vislumbrada por Freud? Desde la antigüedad, la histeria está asociada etimológicamente al útero, lo que le da a esta patología una connotación estrictamente femenina. Con Freud, la histeria deja de estar ligada a la genitalidad y la sexualidad con la que se conecta, y tiene que ver con un trauma originario y reproducido mediante hipnosis, —un acontecimiento vivido en el pasado, del cual nada se sabe, pero que influye en la vida cotidiana—. Desde esta perspectiva, la histeria es una condición no exclusiva de las mujeres, pues cualquiera puede desarrollarla. En resumen, se desliga la enfermedad del órgano para ligarla a la sexualidad;¹⁴ desligar la enfermedad histérica del órgano (útero) trae como efecto que la sexualidad se separe del saber biológico para asociarse a lo enigmático del origen traumático. Para Freud, entonces, la sexualidad se introduce en el ser humano por una falla denominada trauma de la que el sujeto humano nada quiere saber, y la sexualidad aparece como una construcción que la esconde. Es en esta observación clínica donde se soporta el concepto de *represión*; la represión se encarga de expulsar de la conciencia representaciones ligadas a sensaciones intolerables asociadas al trauma. La represión en sí misma no es consciente, actúa sin que se sepa de ella y está allí justamente para no dejar saber que en el origen, de lo que se trata, es de una falla. En este sentido, sexualidad no es genitalidad, sino acontecimientos constitutivos de un inconsciente que esconde un trauma. Este es el sentido de *el inconsciente freudiano*, el cual se muestra en el sueño, el lapsus, y en todas las manifestaciones donde lo que aparece es una falla en la continuidad de cualquier evento.

¹⁴ Oscar Massotta, *Lecciones de introducción al psicoanálisis*, Barcelona, Gedisa, 1979, pp. 19-36.

De la hipnosis a la asociación libre

La hipnosis permite a Freud hablar de inconsciente, represión, trauma y sexualidad; pero él no se queda en la hipnosis, la abandona al percatarse de que la verdad a la que debe acceder el hipnotizado le es impuesta por el hipnotizador ejerciendo su poder de sugestión. El hipnotizado actúa sus vivencias en hipnosis pero no las recuerda, por lo tanto, no sabe de ellas.

“El hipnotizado no recuerda, en general, nada de lo olvidado y reprimido, sino que lo actúa. No lo reproduce como recuerdo sino como acción, lo repite sin saber desde luego que lo hace”.¹⁵ Recordar para Freud es lograr saber del trauma por medio de la palabra del paciente y no por medio de la sugestión del hipnotizador. Es así como la clínica de Freud va en otro sentido: en 1888 aplica por primera vez un método inspirado en Joseph Breuer¹⁶, quien por medio de lo que él denomina *catarsis* — método que involucra cierto grado de sugestión e hipnosis— permite a su paciente Ana O. hablar libremente en la sesión; Freud introduce una modificación al método catártico y es que además de renunciar a la sugestión que el médico ejerce sobre el paciente, renuncia totalmente a la hipnosis.¹⁷ Freud denomina su método *Asociación libre* y por medio de ella y de la interpretación de sueños bajo transferencia, empieza lo que hasta nuestros días se denomina *Psicoanálisis*, donde, grosso modo, se trata de hacer conscientes —por medio de la palabra del paciente— eventos dolorosos o intolerables que son reprimidos en el inconsciente. Este proceso supone un gran esfuerzo ya que las mismas fuerzas que posibilitan la represión de ideas y recuerdos traumáticos en el inconsciente, son las que se oponen a que sean traídos a la consciencia, es decir, a ser recordados. A estas fuerzas que se oponen al avance de la cura en transferencia, Freud les da el nombre de *Resistencias*.

He aquí el modo como trata a sus pacientes: sin ejercer sobre ellos
ninguna influencia de otra índole, los invita a tenderse

¹⁵ S. Freud, “Recordar, repetir, reelaborar”, en: *Obras completas, Op.cit.*, vol. XII, p. 152.

¹⁶ Médico, psiquiatra, amigo y colega de Freud.

¹⁷ S. Freud, “Estudios sobre la histeria”. Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos histéricos (Breuer y Freud); Historiales clínicos, (Breuer y Freud); Señorita Ana O. (Breuer); El caso Frau Emmy von N. (Freud), en: *Obras completas, Op.cit.*, vol. II, pp. 29-122; S. Freud, “Cinco conferencias sobre psicoanálisis”, en: *Obras completas, Op.cit.*, vol. XI, pp. 18-24.

cómodamente de espaldas sobre un sofá, mientras él, sustraído a su vista, toma asiento en una silla situada detrás... Una sesión de esta clase transcurre como una conversación entre dos personas igualmente alertas, a una de las cuales se le ahorra todo esfuerzo muscular y toda impresión sensorial que pueda distraerla y no dejarle concentrar su atención sobre su propia actividad anímica.¹⁸

En este método se trata de que el paciente se comprometa a comunicar todas las ocurrencias y pensamientos que acudan a él, no importa cuán disparatadas o sin importancia parezcan.¹⁹

La perversión como constitutiva de la sexualidad

Freud continúa sus elaboraciones teóricas desde una clínica que, advertida de los efectos de la sugestión bajo hipnosis, logra implementar un nuevo método cuya regla fundamental es la asociación libre del paciente. En sus elaboraciones, Freud plantea no sólo una sexualidad infantil²⁰ sino que define al niño como un *polimorfo perverso*.²¹ Hace una descripción de las perversiones con respecto al objeto sexual y con respecto a la meta sexual para concluir que la mayoría de estas trasgresiones son un ingrediente de la vida sexual normal.²²

El estudio de las perversiones le permite a Freud elaborar su concepto de *pulsión*, el cual es fundamental en la clínica psicoanalítica. A diferencia del instinto animal, la pulsión humana se define como una fuerza constante que busca satisfacerse, pero que no tiene un objeto predeterminado. En este sentido, la pulsión se separa de lo biológico y las perversiones; lejos de tener una connotación aberrante, remite a la constitución de la sexualidad del sujeto.²³ “La pulsión sexual es independiente de su

¹⁸ S. Freud, “El método psicoanalítico de Freud”, en: *Obras completas, Op.cit.*, vol. VII, p. 238.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 239.

²⁰ S. Freud, “Cinco conferencias sobre psicoanálisis”, en: *Obras completas, Op.cit.*, vol. XI, pp. 36-44. Ver además las diferentes etapas del desarrollo planteadas por Freud; S. Freud, “Tres ensayos de teoría sexual”, en: *Obras completas, Op.cit.*, vol. VII, pp. 179-181.

²¹ S. Freud, “Tres ensayos...”, en: *Obras completas, Op.cit.*, vol. VII, p. 173.

²² *Ibíd.* Para profundizar en este desarrollo de la teoría freudiana acerca de “Las aberraciones sexuales” La sexualidad infantil y el concepto de pulsión, ver pp. 123-188.

²³ S. Freud, “Conferencias de introducción al psicoanálisis”, en: *Obras completas, Op.cit.*, vol. XVI, pp. 292-325.

objeto y tampoco debe su génesis a los encantos de éste”.²⁴ “La clase y el valor del objeto sexual pasan a un segundo plano. Alguna otra cosa es lo esencial en la pulsión sexual”.²⁵

Freud inicialmente diferencia dos tipos de pulsiones: pulsiones del Yo o de autoconservación y pulsiones sexuales que desde lo inconsciente logran integrarse a la consciencia, a las cuales Freud dio el nombre de libido. Posteriormente replantea su teoría de la pulsión y diferencia entre pulsión de vida (eros), en la cual quedan incluidas las dos anteriores y pulsión de muerte (thanatos), entendida como la tendencia de todo lo orgánico vivo a regresar a un estado anterior que busca la reducción completa de tensiones.²⁶

Lo más importante y a retener de la elaboración freudiana en torno a la pulsión, es su descubrimiento de que en ella no hay un objeto predeterminado, es más, la pulsión no se satisface en el objeto, ella en su condición parcial, se satisface en un recorrido donde el objeto puede ser cualquiera. Esto le permite a Freud desligarse de lo biológico y evolutivo, donde sí se puede hablar de un objeto determinado para el instinto. Si no hay un objeto predeterminado, las perversiones y su clasificación sólo pueden realizarse desde lo biológico; desde lo psíquico, en cambio, se considera que la llamada perversión juega un papel constitutivo en la sexualidad de todo individuo.

Son todas estas elaboraciones en torno a la pulsión, las que llevan a Freud a formalizar la teoría del *complejo de Edipo*. Las observaciones clínicas sobre la sexualidad infantil muestran en su forma simple a un niño que se identifica con su padre e inviste libidinalmente a su madre. Estas dos tendencias coexisten hasta que el niño ve en su padre un rival a desalojar. El sepultamiento del complejo de Edipo conlleva una orientación tierna hacia la madre y una identificación al padre, reprimiendo los deseos eróticos hacia la madre y la agresividad hacia el padre. Todo esto es posible gracias a una identificación original, no mediada, con *el padre de la prehistoria personal*.²⁷

²⁴ S. Freud, “Tres ensayos de teoría sexual”, en: *Obras completas, Op.cit.*, vol. XVI, p. 134.

²⁵ *Ibíd.*, p. 136.

²⁶ S. Freud, “Más allá del principio del placer”, en: *Obras completas, Op.cit.*, vol. XVIII, p. 36-42; S. Freud, “El Yo y el Ello”, en: *Obras completas, Op.cit.*, vol. XIX, pp. 41-48.

²⁷ Es el padre primordial, que era antes de cualquier enlace afectivo y que posibilita las posteriores investiduras de objeto. *Ibíd.*, vol. XIX, p. 33.

Freud, basándose en un mito, *La leyenda de Edipo*²⁸, da cuenta de un pasado traumático del que nada se sabe y que estructura y determina toda la vida posterior. Una sexualidad infantil donde las relaciones parentales y sus designios marcan el destino de un hombre.

No hay clínica sin transferencia

La clínica psicoanalítica dio la posibilidad a Freud de desarrollar una teoría con conceptos fundamentales como *inconsciente* y *pulsión*, ligados a la sexualidad, a la represión, al complejo de Edipo. Pero la práctica clínica permite a Freud seguir haciendo teoría. Así aparece la *transferencia*, concepto fundamental que muestra que entre analista y analizante algo sucede a formalizar y que tiene que ver con toda posibilidad terapéutica futura.²⁹ La transferencia se entiende en Freud como la actualización de sentimientos, deseos y emociones primitivas e infantiles que el paciente tuvo hacia sus progenitores o figuras más representativas, y que ahora pone en el terapeuta. Según Freud, el paciente actúa en la transferencia lo que no recuerda y el analista aprovechando este momento transferencial, trata de que el paciente, por medio de la asociación libre, recuerde y ponga en palabras lo acontecido, en vez de repetirlo o actuarlo en la transferencia con el analista.³⁰ Posteriormente, *la repetición*³¹ se inserta como concepto en el psicoanálisis freudiano y se define como un hecho pulsional en el interior de la clínica, que insiste en manifestarse por medio de la reedición de situaciones pasadas en *la transferencia*, la cual aparece como un tercer elemento que involucra a analista y analizante. Ya no se trata de una simple conversación entre dos, sino que la transferencia como un tercero permite el encuentro.

La primera tópica freudiana: Con los conceptos de *inconsciente*, *pulsión*, *repetición* y *transferencia*, Freud logra una formulación topográfica del psiquismo e incluye en ella tres sistemas: consciente, preconscious e inconsciente. Es la represión la que logra

²⁸ Sófocles, *Edipo Rey*, Madrid, Gredos, 2002, pp. 301-368.

²⁹ O. Massota, *Lecciones de introducción al psicoanálisis*, *Op.cit.*, p. 75.

³⁰ S. Freud, "Recordar, repetir, reelaborar", en: *Obras completas*, *Op.cit.*, vol. XII, pp. 145-158;

S. Freud, "Más allá del principio del placer", en: *Obras completas*, *Op.cit.*, vol. XVIII, p. 18.

³¹ *Ibíd.*

que los contenidos inconscientes permanezcan ocultos. El preconsciente se define por contenidos susceptibles de consciencia y la consciencia es definida como aquello que liga al sujeto con las representaciones que constituyen su realidad.³²

Freud plantea su teoría sobre el inconsciente principalmente en sus textos *La interpretación de los sueños*³³, *El chiste y su relación con el inconsciente*³⁴ y *Psicopatología de la vida cotidiana*.³⁵ En estos textos Freud señala que los sueños, el chiste, los lapsus y olvidos de la vida cotidiana, no son el inconsciente mismo, pero son el camino regio para acceder a él.

Freud plantea que el chiste surge por un camino similar al del sueño. Lo sorprendente del chiste es el surgimiento en la conciencia de un contenido que debía permanecer inconsciente. Lo caracteriza su brevedad, su capacidad de condensación, su multivocidad de sentido, su homofonía, pero lo más sorprendente, es la afirmación freudiana según la cual “el chiste brota de una ausencia”.³⁶ El chiste puede definirse como el efecto de una condensación inconsciente que logra abrirse paso hacia la conciencia, donde la sorpresa tiene el efecto de una caída que mueve a la risa.

La diferencia entre sueño y chiste, para Freud, radica en que el chiste necesita de una tercera persona que lo autorice como tal; Freud la califica como una operación social mientras el sueño solitario tiende a desvanecerse al no tener nada que comunicarle a otro.³⁷

Es en *El chiste y su relación con el inconsciente* donde más precisamente se puede vislumbrar la definición de inconsciente en Freud: representaciones que ya estaban ahí y que al lograr condensarse empiezan a tramar una realidad que al desplazarse se abre paso hacia la consciencia, pero sin prescindir en este recorrido de la sanción de un tercero que lo ratifique.

³² *Ibíd.*, p. 24.

³³ S. Freud, “La interpretación de los sueños”, en: *Obras completas, Op.cit.*, vols. IV y V.

³⁴ S. Freud, “El chiste y su relación con el inconsciente”, en: *Obras completas, Op.cit.*, vol. VIII.

³⁵ S. Freud, “Psicopatología de la vida cotidiana”, en: *Obras completas, Op.cit.*, vol. VI.

³⁶ S. Freud, “El chiste y su relación con el inconsciente”, en: *Obras completas, Op.cit.*, vol. VIII., p. 160.

³⁷ *Ibíd.*, p. 171.

La segunda tópica freudiana: Freud comprende que no todo en el Yo es consciente y que en la transferencia clínica aparecen resistencias que no se pueden nombrar ni discernir, lo que conduce a Freud a presentar una nueva formulación del aparato psíquico que complementa la anterior: *Yo, Ello, Superyó*.³⁸

El Yo con contenidos en su mayoría conscientes, hunde sus raíces en el *Ello*, por eso, no todo es consciente en el Yo; Freud lo define en términos de espacialidad, de superficie como una prolongación del *Ello*, una construcción esencial, la del propio cuerpo que surge desde las percepciones exteriores.³⁹

El *Ello* es la instancia inconsciente que contiene todas las pulsiones. Freud, en su clínica, puede concluir que todo lo reprimido es inconsciente, pero que no todo lo inconsciente es reprimido. Hay algo que estaba ahí, antes de la construcción del Yo. Se trata para Freud del *Ello*.

El *Superyó* es definido como un grado en el interior del Yo, el cual es resultado del sepultamiento del complejo de Edipo y, por tanto, contiene la regla moral fundamental que contribuye a la represión del complejo: la prohibición de acceder a la madre como objeto de amor. Por eso el *Superyó* se define como el depositario de las reglas morales e ideales.

Del trauma a la fantasía

Freud, luego de acoger el método catártico de Breuer e implementar el de la asociación libre, puede percatarse, por lo que escucha a sus pacientes, que éstos mienten. Las escenas sexuales sobre la primera infancia pueden no haber ocurrido. El concepto de *fantasía* aparece para resolver este problema y así Freud da toda la importancia a las escenas sexuales relatadas por el paciente. La *fantasía* designa entonces una verdad que aparece en la actualidad de la clínica y que conserva toda su capacidad de causa.⁴⁰ “Los síntomas histéricos eran efectos persistentes de traumas psíquicos; particulares condiciones impidieron la elaboración consciente de las masas

³⁸ S. Freud, “El Yo y el Ello”, en: *Obras completas, Op.cit.*, vol. XIX, pp. 15-40.

³⁹ *Ibíd.*

⁴⁰ S. Freud, “Conferencias de introducción al psicoanálisis”, en: *Obras completas, Op.cit.*, vol. XVI, pp. 334-336.

de afecto que les correspondían y por eso ellas se facilitaron una vía anormal en la inervación corporal”.⁴¹

Estos traumas psíquicos eran para Freud traumas sexuales y “así parecía fuera de toda duda la incomparable importancia de las vivencias sexuales para la etiología de las psiconeurosis, y este hecho ha seguido siendo hasta hoy uno de los pilares fundamentales de la teoría”.⁴² Pero a la sazón, ya no sabía distinguir con certeza entre los espejismos mnémicos de los histéricos acerca de su infancia y las huellas de los hechos reales.

Este descubrimiento lleva a Freud a abandonar la teoría del trauma, por la de fantasía originaria para designar algo viejo en el tiempo, pero constitutivo del sujeto. En este contexto, Freud propone la fantasía de seducción del niño por un adulto; la fantasía de castración y la escena primaria que se refiere a la visión del coito parental, no importa si realmente sucedió o si el niño la imagina. El concepto de *fantasía*, entonces, permite a Freud entender que la asociación libre en transferencia no reclama hechos realmente sucedidos, sino relatos que dejen vislumbrar —en un sueño, un lapsus, un olvido, un silencio—, el inconsciente siempre presto a esconderse de nuevo tras el relato del paciente.

Para concluir, podemos afirmar que este recorrido en la teoría freudiana desde el inconsciente y la pulsión ligados a la sexualidad y la represión —pasando por la transferencia, consecuencia de una sexualidad constituida en el niño a partir del complejo de Edipo, y terminando con el concepto de fantasía— permite inferir que la teoría freudiana responde a una falta inherente al ser humano; ella se edifica sobre esa falla fundante que constituye el inconsciente. La teoría psicoanalítica fundada por Freud no se puede reducir a este breve recorrido que recoge algunos de los conceptos fundamentales, pero no da cuenta de la riqueza clínica y teórica en la que se cimientan. Su teoría se vale de los significantes de los cuales dispone en ese momento, los significantes de la física y de la energética, motivo por el cual muchos de sus conceptos fundamentales tienen esa procedencia (pulsión, transferencia, resistencia

⁴¹ S. Freud, “Mis tesis sobre el papel de la sexualidad en la etiología de las neurosis”, en: *Obras completas, Op.cit.*, vol. VII, p. 264.

⁴² *Ibíd.*, p. 265.

entre otros); Sigmund Freud, sirviéndose de ellos, logra trascenderlos, con una interpretación de la cultura que va más allá de sus pretensiones científicas. No sólo construye un saber, sino que lo lega a sus seguidores en términos que aún suscitan preguntas y que se manifiestan como una fuente inagotable de verdad.

JACQUES LACAN

(París 1901-1981). Médico, psiquiatra y psicoanalista francés. Desde un recorrido por la clínica psicoanalítica, Lacan logra subvertir la teoría freudiana —enmarcada en los parámetros de las ciencias naturales— integrándola a su práctica actual donde el concepto de estructura y las nociones derivadas de la antropología estructural, la filosofía y la topología, dan al psicoanálisis aires de renovación. “Mejor que renuncie quien no pueda unir a su horizonte, la subjetividad de su época”.⁴³

Lacan se dedicó a la única aplicación posible del psicoanálisis: la clínica. De su práctica clínica, Lacan da cuenta de “una argumentación que penetra en el detalle de los fenómenos de la experiencia de ellos caracterizado por la primacía en la elaboración de uno de los registros conocidos como imaginario, simbólico y real, fundamento de los conceptos de su analítica, una argumentación que pretende ser demostrativa. Dicho trabajo demostrativo lo realizó de tal manera que se pueden observar en él tres tiempos, cada uno enseñanza”.⁴⁴

Teniendo en cuenta lo anterior, a continuación, se hará un breve recorrido por la clínica lacaniana.

El registro de lo imaginario. Primer tiempo

En 1932, siendo Lacan un joven psiquiatra, aborda un caso de paranoia: el caso Aimeè. En ese momento lee los textos freudianos tratando de explicarse el caso: *Sobre*

⁴³ Jacques Lacan, *Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis*, México, Siglo Veintiuno, 1971, p. 309.

⁴⁴ Jacques-Alain Miller, “Algoritmos del psicoanálisis”, citado en: Claudia Velásquez, “Algunas consideraciones sobre el retorno a Freud”, *Revista Filosofía UIS*, Facultad de Ciencias Humanas, vol. 5, núm. 2, julio-diciembre 2006, p. 13.

algunos mecanismos neuróticos en los celos, en la paranoia y en la homosexualidad;⁴⁵
El problema económico del masoquismo.⁴⁶

El que Lacan lea a Freud no lo hace freudiano, y en este momento de su trabajo sus elaboraciones tienen que ver más con Durkheim⁴⁷ y Alexander Kojève⁴⁸ que con Freud.

Lacan adhiere en 1938 a esta historia durkheimiana de la familia — que motiva en particular la generalización mórbida de las conductas anímicas— como fundamento sociológico de su propia clínica del caso y de lo social. En otras palabras como fundamento de la propia antropología psicoanalítica, aún muy alejada de la teoría freudiana.⁴⁹

En 1936, Lacan inaugura su ingreso a La Sociedad Psicoanalítica de París con su presentación del estadio del espejo,⁵⁰ el cual se define como ese momento estructural entre los 6 y 18 meses en que el niño descubre su imagen en el espejo. Imagen total y unificante que contrasta con el estado de incompletud e indefensión del niño que se mira. Lo crucial es una identificación a esa imagen, la cual da lugar a la constitución de un Yo caracterizado por su fundamento imaginario.

Lacan para este desarrollo del estadio del espejo se basa en las teorías de Henri Wallon⁵¹, quien concibe la prueba del espejo según la cual el niño pequeño aprende progresivamente a distinguir su propio cuerpo de la imagen reflejada. Para Wallon, esta conquista implica una comprensión simbólica que se logra a partir de una operación dialéctica. Es el resultado de un pasaje de lo especular a lo imaginario y de lo imaginario a lo simbólico.

⁴⁵ S. Freud, “Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad”, en: *Obras completas, Op.cit.*, vol. XVIII.

⁴⁶ S. Freud, “El problema económico del masoquismo”, en: *Obras completas, Op.cit.*, vol. XIX.

⁴⁷ Emile Durkheim, sociólogo y antropólogo francés, (1858-1917), uno de los padres fundadores de la sociología francesa.

⁴⁸ Filósofo de origen ruso que había iniciado a muchos de los jóvenes de ese momento en la obra de Hegel, pero desde una perspectiva marxista y heideggeriana.

⁴⁹ Markos Zafiroopoulos, *Lacan y las ciencias sociales*, Bs As, Nueva Visión, 2001, p. 21.

⁵⁰ 3 de agosto de 1936. Congreso de Marienbad, XIV Congreso Internacional de la IPA.

⁵¹ Henry Wallon, *Los orígenes del carácter en el niño: los preludios del sentimiento de personalidad*, Bs As, Nueva Visión, 1982.

Lacan inicia aquí sus investigaciones según una simple lógica de importación al campo psicoanalítico de conocimientos producidos en otros campos conexos, pero los reinterpreta lo suficiente para renovar su lectura y por lo tanto producir sobre el tema un trabajo verdaderamente original.⁵²

Lacan toma estas referencias para entender la constitución subjetiva y, con el estadio del espejo, aclarar la teoría de Freud justo en los puntos donde ésta no se entiende. Uno de esos puntos es el concepto de narcisismo.

En *Introducción al narcisismo*⁵³ Freud habla de un nuevo acto psíquico por el cual se constituye el Yo. Ese nuevo acto psíquico nunca es aclarado suficientemente por Freud, y Lacan lo resuelve con el concepto de imagen. Desde que Lacan ve en la imagen la posibilidad de constitución del Yo, el narcisismo ya no puede entenderse en Freud como un organismo cerrado que se abre para acceder a los objetos de afuera, sino que el narcisismo se constituye afuera, por alienación, por identificación a una imagen.

Según Lacan, es en esta confusión donde encontramos las raíces de todas las psicoterapias de la psicología del Yo encaminadas a reforzar un Yo en contra del Ello. Es el germen de las teorías que promueven un Yo que va evolucionando y afianzándose de acuerdo a su relación con los diferentes objetos a los cuales aborda.

Freud es llevado a concebir el narcisismo como un proceso secundario. Una unidad comparable al Yo no existe en el origen, no está presente desde el comienzo en el individuo, y el Ich debe desarrollarse. En cambio las pulsiones auto eróticas están allí desde el comienzo. Esta idea confirma la utilidad de mi concepción del estadio del espejo. El *urbild*, unidad comparable al Yo, se constituye en un momento determinado de la historia del sujeto, a partir del cual el Yo empieza a adquirir sus funciones. Vale decir que el Yo

⁵² M. Zafiropoulos, *Lacan y las ciencias sociales*, *Op.cit.*, p. 124.

⁵³ S. Freud, "Introducción al narcisismo", en: *Obras completas*, *Op.cit.*, vol. XIV.

humano se constituye sobre el fundamento de la relación imaginaria.⁵⁴

El estadio del espejo es presentado por Lacan en otros textos sucesivos: “Acerca de la causalidad psíquica (1946)”,⁵⁵ “El estadio del espejo como formador de la función del Yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica (1941)”⁵⁶ y “La agresividad en psicoanálisis (1948)”.⁵⁷ Todos recopilados en sus Escritos dentro del apartado denominado “De nuestros antecedentes”.⁵⁸

Es decir, antecedentes de lo que más adelante se constituye en la enseñanza de Lacan, pero donde se puede leer el estadio del espejo como un elemento esencial de la teoría lacaniana de lo imaginario.⁵⁹

El registro de lo simbólico. Segundo tiempo

1953 es el año de “El retorno a Freud”; Lacan revisa sus basamentos antropológicos, se despide de Durkheim y adhiere al estructuralismo de Claude Levi-Strauss.

Se inicia la enseñanza de Lacan, la cual se sitúa con su discurso de Roma⁶⁰. El 8 de julio de 1953, dos meses antes del discurso, pronuncia una conferencia muy importante en la recién fundada Sociedad Francesa de Psicoanálisis cuyo título es “Lo simbólico, lo imaginario y lo real SIR”.⁶¹ En esta conferencia Lacan introduce una novedad en el psicoanálisis que lleva diferentes nombres a lo largo de su obra: tres registros, tres categorías, tres nombres: SIR. A partir de ahí califica retroactivamente lo que ha sido su producción teórica como algo del orden de lo imaginario.⁶²

⁵⁴ Jacques Lacan, *Los escritos técnicos de Freud*, Barcelona, Paidós, 1981, p. 178.

⁵⁵ Jacques Lacan, *Escritos I*, México, Siglo Veintiuno, 1989, p. 142.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 86.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 94.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 59-142.

⁵⁹ Marcelle Marini, *Lacan: itinerario de su obra*, Bs As, Nueva Visión, 1989.

⁶⁰ Discurso realizado por Lacan para el primer congreso en Roma de la recién fundada Sociedad Francesa de Psicoanálisis en septiembre de 1953, pero que no alcanzó a pronunciar por motivos de orden institucional.

⁶¹ Esta versión está anunciada en el catálogo de la Biblioteca de la E. L. P, como versión J.L. (2). Existen muchas otras versiones sensiblemente diferentes en ciertos pasajes. Consultado en Google. Lacan, Conferencia del 8 de julio de 1953.

⁶² M. Marini, *Op.cit.*

“Tres registros que son los registros esenciales de la realidad humana: lo simbólico, lo imaginario, y lo real”.⁶³ Lo imaginario está dirigido sobre todo al reconocimiento de sí mismo por medio de la imagen del otro. Esta situación, diríase, especular, es la que propicia el encuentro entre los sexos.

“Lo imaginario desempeña un papel eminente en el orden de los comportamientos sexuales”.⁶⁴ Pero lo imaginario está lejos del registro de lo analizable, lo cual sólo es posible cuando por medio de un dispositivo que es la palabra, lo imaginario adquiere un valor simbólico. Lo imaginario implica una correspondencia entre la imagen y lo que representa, que la palabra viene a quebrar; de donde, a partir del momento en que el sujeto habla, la realidad es otra, y ésta se manifiesta en sus lapsus, sus sueños, sus olvidos, en fin, en todas las manifestaciones del orden de *el inconsciente*. Es así que en la práctica psicoanalítica, “El elemento imaginario tiene un valor simbólico que tenemos que comprender sólo con arreglo al momento del análisis donde él va a insertarse”.⁶⁵

Lo anterior implica que su enseñanza introduce un gran avance en su teoría, y es la primacía de lo simbólico que es introducido por la estructura. Estas conceptualizaciones son el resultado de su encuentro con *la antropología estructural* de Claude Levi-Strauss y con la lingüística de Ferdinand de Saussure.

Así es como hay que entender lo simbólico de lo que se trata en el intercambio analítico, a saber que lo que encontramos, y lo que hablamos es lo que encontramos y encontramos sin cesar, y lo que Freud manifestó como siendo su realidad esencial, sea que se trate de síntomas reales, actos fallidos, y sea lo que quiera que sea quien se inscriba; se trata todavía y siempre de símbolos y de símbolos hasta muy específicamente organizados en el lenguaje, así pues

⁶³ SIR, Lacan conferencia del 8 de julio de 1953, en: analiz-arte.blogspot.com/2009/03/rsi-8-julio-1953-jacques-lacan.html

⁶⁴ *Ibíd.*

⁶⁵ *Ibíd.*

funcionando a partir de este equivalente del significante y del significado: la misma estructura del lenguaje.⁶⁶

El concepto de lo real no está suficientemente conceptualizado en este momento de su elaboración, sólo posteriormente, en un tercer tiempo, lo real pasa a ser el centro de su clínica psicoanalítica. En este segundo tiempo lo que se impone es la primacía de lo simbólico sobre lo imaginario, lo que lleva a Lacan a reformular su teoría del estadio del espejo pues ya no es suficiente que haya una imagen para identificarse, sino que es preciso también un lugar desde donde mirarse. Es a partir de estos hallazgos en su clínica que Lacan sitúa su trabajo del estadio del espejo a partir de coordenadas levi-straussianas:

La regulación de lo imaginario depende de algo que está situado de modo trascendente —como diría Hippolyte— siendo lo trascendente en esta ocasión ni más ni menos que el vínculo simbólico entre los seres humanos.

¿Qué es el vínculo simbólico? Para poner los puntos sobre las íes, digamos que, socialmente, nos definimos por intermedio de la ley. Situamos a través del intercambio de símbolos, nuestros diferentes Yo los unos respecto a los otros.⁶⁷

Lo que el sujeto ve, está supeditado a la posición simbólica que asume, es decir, al lugar en que se ubica para captar la imagen. Este lugar es definido como simbólico por ser el de la palabra en la cual el sujeto habita.⁶⁸

En 1955 Lacan publica *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*, incluida luego en sus *Escritos (1966)*.⁶⁹ En el discurso de Roma, Lacan expone los fundamentos a partir de los cuales entiende *el retorno a Freud*. Esos fundamentos los encuentra en gran parte en la obra de Claude Levi-Strauss. En *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis* amplía lo expuesto y define el nombre del padre

⁶⁶ *Ibíd.*

⁶⁷ J. Lacan, *Los escritos técnicos de Freud*, *Op.cit.*, p. 213.

⁶⁸ El sujeto dividido por el lenguaje que habita, deja ver la influencia heideggeriana.

⁶⁹ J. Lacan, *Función y campo de la palabra...*, *Op.cit.*

como “sostén de la función simbólica”⁷⁰ de una manera muy similar a la que, en 1950, Levi-Strauss utiliza para introducir su concepto de “significante flotante de valor simbólico cero” que a su vez toma del “fonema cero” de Román Jakobson.⁷¹

La ley primordial es pues la que, regulando la alianza, sobrepone el reino de la cultura al reino de la naturaleza entregado a la ley del apareamiento.

En el nombre del padre es donde tenemos que reconocer el sostén de la función simbólica que, desde el albor de los tiempos históricos, identifica su persona con la figura de la ley.⁷²

Aunque Lacan se vale de Levi-Strauss para formular su primacía del orden simbólico, el inconsciente estructural de Levi-Strauss es diferente del sujeto del inconsciente de Lacan. En la concepción lacaniana del sujeto, al lado de la determinación por la estructura, subsiste una impronta filosófica que va de Hegel a Heidegger. Por eso más allá de la articulación entre lo simbólico, lo imaginario y lo real, nunca deja de perfilarse un cuarto elemento subjetivo que articula al inconsciente con la muerte, el ser y la verdad, además del deseo y su realidad sexual.

El retorno a Freud planteado desde 1953 con *La cosa freudiana o el sentido del retorno a Freud* y *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis* implica para Lacan un cambio de posición con respecto a Freud. Ya no se trata de ir al texto freudiano para tomar o dejar algo. En *el retorno a Freud*, el eje de la lectura es su encuentro con *la antropología estructural* de Claude Levi-Strauss que permite introducir en la clínica un lugar simbólico que determina y da forma a las relaciones imaginarias.

Se trata en Lacan de tomar el texto freudiano como un decir a interpretar, un decir que leído desde ese lugar simbólico, permite resignificar a Freud. Lacan retorna nuevamente a *El Yo y el Ello* pero en este momento es para leer allí la primacía de lo

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 267.

⁷¹ M. Zafiropoulos, *Lacan y las ciencias sociales*, *Op.cit.*, p. 204.

⁷² J. Lacan, *Función y campo de la palabra...*, *Op.cit.*, pp. 266-267.

simbólico sobre lo imaginario en las formulaciones freudianas del Ideal del Yo y del Yo ideal.⁷³

La relación simbólica define la posición del sujeto como vidente. La palabra, la función simbólica, define el mayor o menor grado de perfección, de completud, de aproximación a lo imaginario. La distinción se efectúa en esta representación entre el Ideal –Ich y el Ich-Ideal, entre Yo ideal e Ideal del Yo. El Ideal del Yo dirige el juego de relaciones de las que depende toda relación con el otro. Y de esta relación con el otro depende el carácter más o menos satisfactorio de la estructuración imaginaria.⁷⁴

Lacan lee en Freud un Ideal del Yo como lugar simbólico para acceder al Yo ideal, narcisista e imaginario. Esto permite a Lacan retornar al inconsciente freudiano y tomar en consideración los textos de su primera tópica: *La interpretación de los sueños*; *El chiste y su relación con el inconsciente*; *La psicopatología de la vida cotidiana*, y es con estos textos que Lacan le da un nuevo sentido al inconsciente ligándolo con lo simbólico, para definirlo como “el discurso del otro” y posteriormente, definir el inconsciente estructurado como un lenguaje.⁷⁵

La enseñanza de Lacan apoyada en *el retorno a Freud* dura aproximadamente diez años, hasta 1963, época en la cual sus efectos dan lugar a conceptos y elaboraciones teóricas propias, que pueden definirse como el producto de la interpretación del texto freudiano desde la actualidad de su clínica, que involucra no sólo el efecto de los autores citados en su recorrido, sino fundamentalmente su encuentro con *la antropología estructural* de Claude Levi-Strauss.

Registro de lo real. Tercer tiempo

Este tiempo se puede localizar desde 1974 hasta su muerte en 1981. Se caracteriza por su trabajo con la topología y con los nudos, especialmente el borromeo.

⁷³ S. Freud, “El Yo y el Ello” en: *Obras completas, Op.cit.*, vol. XIX, pp. 3-36.

⁷⁴ J. Lacan, *Los escritos técnicos de Freud, Op.cit.*, p. 214.

⁷⁵ Discurso de Roma

En este tiempo lo real, simbólico e imaginario se presentan bajo la forma de un anudamiento y lo real se plantea como la dimensión propia de la experiencia analítica.

El tiempo de lo real es el tiempo donde la topología permite una comprensión de la experiencia analítica a partir de los nudos, donde el sinthome aparece como el anudamiento por excelencia, como invención, ante lo imposible de la relación sexual.⁷⁶

Lacan a lo largo de todos sus seminarios y escritos mantiene un diálogo permanente con la obra de Sigmund Freud. Todos sus postulados teóricos y todas las elaboraciones en torno al psicoanálisis tienen como fundamento lo ya dicho por Sigmund Freud.

Exceptuando algunos países de influencia inglesa y norteamericana, donde aún prevalece una interpretación de la segunda tópica freudiana Yo-Ello-Superyó, que se esfuerza en fortalecer el Yo en busca de adaptación y armonía, el psicoanálisis actual ha acogido los conceptos psicoanalíticos fundamentales desde una perspectiva lacaniana. Hay quienes ven en Lacan un nuevo paradigma que logra desplazar a Freud. Otros ven en él un investigador que se vale de las disciplinas que imperan en su momento para renovar, actualizar y aplicar al contexto presente el psicoanálisis freudiano.

Del recorrido de Lacan lo que interesa para esta investigación es *El retorno a Freud* el cual corresponde al tiempo de lo simbólico (periodo comprendido entre 1953 y 1955) y que deja sentadas las bases de la transmisión del psicoanálisis.⁷⁷

⁷⁶ C. Velásquez, *Op.cit.*, p. 13.

⁷⁷ Ver en este trabajo, *Jacques Lacan*, Cap. 1.

2. EL RETORNO A FREUD

Este apartado trata de hacer una aproximación a la pregunta *¿Qué es el retorno a Freud?*, se bordean los motivos que lo propiciaron y sus consecuencias.

Siendo *el retorno a Freud* un efecto del encuentro de Lacan con *la antropología estructural* de Claude Levi-Strauss,⁷⁸ se revisa a continuación ese aspecto tratando de dilucidar sus efectos. Posteriormente, se extraen las nociones que devienen a partir del encuentro psicoanálisis-antropología estructural y se termina tratando de bordear la pregunta *¿A qué necesidad teórica responde el retorno a Freud?*

¿Qué es el retorno a Freud?

No se trata para nosotros de un retorno de lo reprimido, sino de apoyarnos en la antítesis que constituye la fase recorrida desde la muerte de Freud en el movimiento psicoanalítico, para demostrar lo que el psicoanálisis no es y volver junto con ustedes, el medio de volver a poner en vigor lo que no ha dejado nunca de sostenerlo en su desviación misma, a saber, el sentido primero que Freud preservaba en él por su sola presencia.⁷⁹

*“El retorno de Lacan a Freud debe analizarse como un movimiento determinado por el retorno de lo que ha sido reprimido por los herederos de Freud: un retorno de la palabra del padre”.*⁸⁰ Esta alusión al padre permite comprender la invención lacaniana *del nombre del padre* y, con ella, la gran influencia que desempeñó *la antropología estructural* de Claude Levi- Strauss en *el retorno a Freud*. Como ya se dijo en el recorrido de Lacan⁸¹, éste no era freudiano, muchos aspectos lo separaban del padre del psicoanálisis, sin embargo, la teoría levi-straussiana le muestra el camino de un retorno al sentido de sus palabras.

⁷⁸ Ver en este trabajo, *El registro de lo simbólico. Segundo tiempo*, Cap. 1.

⁷⁹ J. Lacan, *La cosa freudiana...* Op.cit., p. 386.

⁸⁰ Markos Zafiroopoulos, *Lacan y Levi-Strauss o el retorno a Freud*, Bs As, Manantial, 2006, p. 26.

⁸¹ Ver en este trabajo, *el registro de lo imaginario. Primer tiempo*, Cap. 1.

Jacques Lacan lanza su propuesta del programa “el sentido del retorno a Freud en psicoanálisis” en una conferencia dictada en la clínica neuropsiquiátrica de Viena el 7 de noviembre de 1955. Lacan se da a la tarea de recoger los principales postulados freudianos y recuperarlos —del olvido— en su sentido original. Esta propuesta de volver al texto freudiano, releerlo y buscar el sentido de los conceptos psicoanalíticos planteados por Freud, es lo que se nombra como *el retorno a Freud*, lo cual quedó plasmado en su escrito de 1957 *La cosa freudiana o el sentido del retorno a Freud*.⁸² “No los compadeceremos a Ustedes por este olvido, si nos deja más libertad para presentarles el designio de *un retorno a Freud*”.⁸³

El retorno a Freud se promueve en un momento en que la clínica psicoanalítica se encuentra influida por la interpretación que hacen del texto de Freud algunos de los post-freudianos. Esta interpretación promueve todo tipo de psicoterapias las cuales refuerzan un Yo autónomo y educable, un yo al cual se le otorga el dominio de los resortes de la subjetividad, lo que da lugar a todas las tendencias de auto-estima y amor propio que enajenan al sujeto de una verdad más allá de todo ese imaginario. Esta interpretación del texto freudiano deja al psicoanálisis sin argumentos para continuar en su ejercicio clínico ya que muestra una clínica que no se desliga de la evolución y el desarrollo, orientando las pretensiones científicas que tuvo Freud en su momento, hacia las ciencias de la naturaleza.

Es por lo anterior que uno de los motivos de la consigna de *el retorno a Freud* es postular un Yo que habla —un Yo dividido por el lenguaje que habita— en vez de un Yo autónomo.⁸⁴

La verdad dijo: “yo hablo”, para que reconozcamos a ese Yo porque habla. Tal vez no era sobre el Yo sobre quien había que lanzarse, sino en las aristas del hablar donde debíamos detenernos. No hay habla sino lenguaje.⁸⁵

⁸² J. Lacan, *La cosa freudiana...* Op.cit., p. 386.

⁸³ *Ibíd.*, p. 396.

⁸⁴ *Ibíd.*

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 396.

El recorrido de Lacan da cuenta de una búsqueda que intenta dar al psicoanálisis un estatuto científico. En el momento en que Lacan descubre el trabajo de Levi-Strauss, ve en él la respuesta a lo que ha estado buscando, a saber, un lugar en el que el psicoanálisis encuentre validez en el ámbito científico. Lacan emprende entonces *el retorno a Freud* pero desde *la antropología estructural*, la cual muestra el modelo de una estructura que se articula como un lenguaje y que está regida por una ley que determina su forma y sus límites. Lacan encuentra en esta estructura levi-straussiana el inconsciente freudiano y comprende entonces que el corpus teórico psicoanalítico puede ser resignificado desde una práctica que involucre los descubrimientos de *la antropología estructural*. A partir de esto, las elaboraciones teóricas de Lacan — resultado de su recorrido por la clínica— se pueden resumir en una tesis fundamental y es que el psicoanálisis sólo tiene sentido si se retoman los conceptos freudianos desde una teoría de la palabra y el lenguaje; a partir de esta tesis, *el retorno a Freud* es el retorno a los grandes textos de 1900, a saber, *La interpretación de los sueños*; *El chiste y su relación con el inconsciente*; *Psicopatología de la vida cotidiana*, textos donde Lacan lee un inconsciente estructurado como un lenguaje. Es un retorno a *El Yo y el Ello* donde Lacan lee un sujeto en las discontinuidades del *Ello*. Es un retorno a *Mas allá del principio del placer*, donde Lacan lee —en el juego infantil del nieto de Freud— el surgimiento de la palabra en un fondo de ausencia, y lee también en la repetición de ese juego infantil no la reedición de acontecimientos pasados para tener un dominio sobre ellos, sino la repetición de un fracaso.⁸⁶ A partir de eso, Lacan formula que lo que se repite en la transferencia y a lo que debe apuntar un psicoanálisis es a la falla estructural que el discurso del sujeto esconde. En fin, *el retorno a Freud* es un retorno al texto freudiano en general para leer en él, más allá de sus conceptos, los principios que lo gobiernan, los cuales sólo pueden ordenarse en una teoría del lenguaje y la palabra.

Es así que *el retorno a Freud* de Lacan da lugar a la transmisión del psicoanálisis, una transmisión de los efectos de la palabra en la clínica psicoanalítica. Es con esos efectos con los que se puede ir haciendo una teoría a transmitir. Es de esos efectos del *retorno a Freud* desde la actualidad de la experiencia— la cual involucra las teorías del

⁸⁶ J. Lacan, *Función y campo de la palabra...*, *Op. cit.*, p. 306.

lenguaje— que Lacan logra implementar una enseñanza en un seminario que mantuvo ininterrumpidamente hasta su muerte y donde en sus inicios no se hizo otra cosa que releer el texto freudiano.⁸⁷

Para terminar con esta aproximación a la pregunta ¿Qué es *el retorno a Freud*? Se puede decir que *el retorno a Freud* permite a Lacan leer en el inconsciente y en todas sus manifestaciones la *estructura* de un *lenguaje* que opera a pesar del Yo y que tiene sus consecuencias en la vida consciente del sujeto.⁸⁸ “No hay que permitir que la idea de aprendizaje nos ciegue frente al hecho que el lenguaje, la estructura del lenguaje preexiste a la entrada del sujeto en esta estructura, sea cual sea el aprendizaje él no modifica esta estructura, él debe someterse a ella”.⁸⁹

Algunas consideraciones acerca del encuentro psicoanálisis- antropología estructural

La *antropología estructural* de Claude Levi-Strauss se sirve de la lingüística, fundamentalmente de la fonología, para formular sus hallazgos. Lacan así mismo se sirve de *La antropología estructural* para formalizar los suyos.⁹⁰ Así, Levi-Strauss descubre que la forma de vinculación de las comunidades obedece a una ley que la estructura, que es idéntica al orden del lenguaje y está representada en los nombres de parentesco. A partir de este modelo, Lacan retorna al inconsciente freudiano y logra renovarlo al estructurarlo como un lenguaje regido por la ley del nombre del padre.

“Para formular su teoría del sujeto del inconsciente que se deduce de la función simbólica en que el nombre del padre ocupa un lugar eminente e incluso excepcional, Lacan se apoya sin ninguna duda en las investigaciones de Levi-Strauss”.⁹¹ Entonces, si “el inconsciente estructurado como un lenguaje” es un postulado lacaniano que tiende a resignificar la concepción freudiana de inconsciente, se entiende por la cita anterior que en este postulado juega un papel fundamental la concepción de Levi-Strauss de la omnipresencia para el ser humano de la función simbólica.

⁸⁷ Jacques Alain Miller, *Cinco conferencias caraqueñas sobre Lacan*, Caracas, Ateneo de Caracas, 1982, pp. 7-29.

⁸⁸ Opera en el sentido de intervenir sobre el cuerpo y opera también como función.

⁸⁹ J. A. Miller, *Cinco conferencias...*, *Op.cit.*, p. 20.

⁹⁰ Ver en este trabajo, *El registro de lo simbólico, segundo tiempo*, Cap. 1.

⁹¹ M. Zafiropoulos, *Lacan y las ciencias sociales*, *Op.cit.*, p. 203.

Ese lugar (el inconsciente) se extiende tan lejos como reinan las leyes de la palabra, es decir, mucho más allá del discurso que toma del Yo sus consignas desde que Freud descubrió el campo del inconsciente y las leyes que lo estructuran.

Fue esta determinación de la ley simbólica lo que Freud alcanzó de buenas a primeras con su descubrimiento. En el inconsciente reconoció la instancia de las leyes en que se fundan la alianza y el parentesco, instalando ellas el complejo de Edipo como su motivación central.⁹²

Para Claude Levi-Strauss la función simbólica se introduce en el sujeto a través de la *prohibición universal del incesto*. Es desde esta prohibición que surge la ley regida por los nombres de parentesco que permite el pasaje de lo natural a la cultura.⁹³ “La única entre todas las reglas sociales que posee un carácter de universalidad”.⁹⁴

Freud, en *Tótem y Tabú*, plantea el mito del *asesinato del padre originario* poseedor de todas las mujeres; es para poder acceder a ellas que se perpetra el asesinato por parte de los hombres del clan. Aparece la culpa y el padre muerto es incorporado, de donde la prohibición de acceder a las mujeres del clan se perpetúa.⁹⁵

Hay en Freud un mito que responde a ese operador simbólico, pero se diferencia de Levi-Strauss en que,

La producción freudiana daría al drama neurótico el status de un verdadero mito moderno pero, al mismo tiempo, perdería toda calificación científica para explicar ese drama, así en cuanto a la prohibición del incesto en cuanto regla social y punto de paso entre la naturaleza y la cultura.⁹⁶

⁹² J. Lacan, *La cosa freudiana...*, *Op.cit.*, pp. 414-415.

⁹³ M. Zafiropoulos, *Lacan y las ciencias sociales*, *Op.cit.*, p. 120.

⁹⁴ Claude Levi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco* (1947), 2ª ed., París, Mouton, 1967, p. 10.

⁹⁵ S. Freud, “Tótem y Tabú” en: *Obras completas*, *Op.cit.*, vol. XIII, p. 11.

⁹⁶ M. Zafiropoulos, *Lacan y las ciencias sociales*, *Op.cit.*, p. 122.

A Levi-Strauss, más allá de sostener este mito como soporte de la neurosis del hombre moderno, lo que le interesa es la universalidad de la prohibición del incesto para estudiar los sistemas de intercambio que la acompañan y que expresan, además en diferentes modalidades, la conexión de la naturaleza con la cultura.⁹⁷

Lacan retoma esta concepción levi-straussiana pero con el fin de leer la prohibición del incesto en la instancia psíquica del *Superyó*, la cual instala una falla de donde surge la cadena significativa que, en una suerte de alianzas e intercambios, da inicio al vínculo social.⁹⁸

Si *la antropología estructural* proviene de la aplicación de un modelo lingüístico a la antropología y a las ciencias humanas, Lacan retoma este modelo de Levi-Strauss y lo aplica al inconsciente freudiano, pero dándole a esa estructura una dimensión que opera con los efectos del significante en el viviente. El efecto es el sujeto del psicoanálisis y no el hombre de la antropología, de la lingüística y de las ciencias humanas.⁹⁹

Es pues desde el encuentro con *la antropología estructural* que Lacan retorna al texto freudiano y lee que Freud en su definición de inconsciente en *El Yo y el Ello*¹⁰⁰, tiene en cuenta la génesis y la evolución; Lacan retorna a *El Yo y el Ello* y a la 31 de las *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* y cuestiona la consigna freudiana “donde Ello era, Yo debo devenir”.¹⁰¹ Lacan en vez de un Yo y un Ello, lee un sujeto que surge de las discontinuidades del inconsciente; y cuestionando la definición freudiana, lee un inconsciente como un lugar que ya estaba ahí antes de la emergencia del sujeto, un inconsciente como un estado dado, donde las combinaciones y organizaciones se estructuran como un lenguaje. Es entonces la red del significante, la red de las coexistencias y diferencias la que constituye el inconsciente. Es pues el inconsciente definido como un sistema donde se habla de relaciones, diferente a los acontecimientos donde se habla de hechos, es el inconsciente donde hay una

⁹⁷ *Ibíd.*

⁹⁸ *Ibíd.*, pp. 122-126.

⁹⁹ Jacques Lacan, *La ciencia y la verdad*, México, Siglo Veintiuno, 1971, p. 841.

¹⁰⁰ S. Freud, “El Yo y el Ello”, en: *Obras completas, Op.cit.*, vol. XIX.

¹⁰¹ S. Freud, “Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis”, en: *Obras completas, Op.cit.*, vol. XXIII, p. 74.

primacía de la estructura sobre el acontecimiento. Es la cadena significativa, estructurante, articulada como un lenguaje y que encuentra significación en su encuentro con un tercero que la sanciona.

Así, integrando lo que aporta *la antropología estructural*, Lacan logra dar un sentido novedoso al inconsciente al estructurarlo como un lenguaje cuyos significantes determinan su estructura y donde, entre los significantes —desde un lugar que ya estaba ahí— se ve surgir un sujeto.

A partir de esta contingencia, el psicoanálisis sólo puede ser pensado desde una teoría de la palabra y del lenguaje cuyas coordenadas son dadas por Lacan en su texto *Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis*.¹⁰² “Volver a traer la experiencia psicoanalítica a la palabra y al lenguaje como a sus fundamentos”.¹⁰³

Nociones que devienen a partir del encuentro psicoanálisis-antropología estructural

El encuentro *Psicoanálisis-Antropología estructural* da lugar a las nociones de *sujeto*, *estructura* e *historia*, tres nociones fundamentales que resultan *del retorno a Freud* al situar los principios freudianos en una teoría del lenguaje. La noción de *sujeto* aparece como efecto de la marca del lenguaje en el viviente.¹⁰⁴ La noción de *estructura* aparece como efecto de los juegos significantes que constituyen el inconsciente, y la noción de *historia* es entendida como la integración de un pasado, pero sólo desde un presente que lo actualiza con miras a un porvenir.¹⁰⁵ Se trata entonces, en la historia, de verbalizar ciertos acontecimientos en la actualidad de la clínica. Cualquier idea de evolución, de memoria o de regresión sólo puede ser pensada como hechos de lenguaje en el interior de la clínica. Así mismo, el inconsciente también aparece como un hecho de lenguaje en el interior de la transferencia en la clínica.

¹⁰² J. Lacan, *Función y campo de la palabra...*, *Op.cit.*

¹⁰³ *Ibid.*, p. 278.

¹⁰⁴ J. Lacan, *Los cuatro principios...*, *Op.cit.*, p. 134.

¹⁰⁵ J. Lacan, *Función y campo de la palabra...*, *Op.cit.*, p. 246.

Con los planteamientos anteriores se puede decir que Lacan promueve *el retorno a Freud* para leer en las incompletudes, incoherencias y fallas del texto freudiano *la función y el campo de la palabra en psicoanálisis*, es decir, Lacan retorna a Freud para leer las incidencias de lo simbólico en la clínica freudiana y para formalizar un recorrido por la clínica que descubre en *la antropología estructural* la posibilidad de validarlo científicamente.

Lacan entiende que hay una posibilidad de continuar haciendo psicoanálisis con Freud, resignificando sus planteamientos por medio de una relectura del texto desde una perspectiva actual, lo cual permite una enseñanza psicoanalítica con un producto a transmitir.

Puede afirmarse que con *el retorno a Freud* Lacan es el único de los post-freudianos que deja abierta una pregunta: ¿Qué es el psicoanálisis? Y esto, precisamente por la imposibilidad de determinar su objeto, empresa infructuosa de los que se dedicaron a inscribir el psicoanálisis en el evolucionismo y el desarrollo de las ciencias naturales.

La lingüística estructural sólo comenzó en el momento en que dejaron de plantearse las preguntas acerca del origen, y por ello es que el sentido de la enseñanza de Lacan es completamente opuesto a toda idea de psicogénesis.¹⁰⁶

Para terminar, *El retorno a Freud* es fundamentalmente un trabajo de hermenéutica, de búsqueda de sentido, pues Lacan escucha lo que habla en Freud, lo que insiste en ser reconocido más allá de lo textual. En ese trabajo de búsqueda de sentido, Lacan logra un trabajo de reducción significativa donde todos los conceptos enunciados en la primera parte de este trabajo, se reducen a cuatro principios fundamentales, a saber: *inconsciente, repetición, transferencia y pulsión*,¹⁰⁷ los cuales se ordenan desde una teoría del lenguaje en psicoanálisis. Los textos lacanianos donde se lee *el retorno a Freud* son básicamente *Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis*,¹⁰⁸

¹⁰⁶ J. A Miller, *Cinco conferencias...*, *Op.cit.*, p. 19.

¹⁰⁷ J. Lacan, *Los cuatro principios...*, *Op.cit.*

¹⁰⁸ J. Lacan, *Función y campo de la palabra...*, *Op.cit.*

la cosa freudiana o el sentido del retorno a Freud,¹⁰⁹ *El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica (1954-1955)*¹¹⁰ y *Los escritos técnicos de Freud*.¹¹¹

Lo que de esto se desprende es ávido en consecuencias tanto para la teoría como para la práctica psicoanalítica y por ende, ávido en consecuencias en lo que se refiere a la transmisión del psicoanálisis.

A qué necesidad teórica responde el retorno a Freud

Teniendo en cuenta que *el retorno a Freud* busca ordenar los principios freudianos desde una teoría del lenguaje, aparece entonces como un discurso que responde a un vacío que insiste en ser interpretado. Es a este vacío al que apunta Lacan, ya que con *el retorno a Freud* no pretende reconstruir su teoría sino muy por el contrario, cuestionarla, leer precisamente donde aparecen las incoherencias del texto en una lectura que apunta a un más allá de lo textual.

El vacío tras el texto freudiano deja ver la situación del psicoanálisis dentro de la comunidad científica. Levi-Strauss ya lo había anotado cuando decía que los planteamientos freudianos sobre el mito del padre original no podían tener valimiento científico, entonces, ¿cómo darle a los conceptos freudianos su validez?

Una respuesta es actualizando el psicoanálisis a la luz de las nuevas teorías del lenguaje. Freud, por su formación en medicina, estaba inmerso en la cientificidad de su época y no hay que desconocer que tenía pretensiones científicas para el psicoanálisis; *el retorno a Freud* permite a Lacan retomar los conceptos freudianos para enfatizar que su valor científico está basado en fundamentos subjetivos, es decir, la cientificidad del psicoanálisis está ligada a un saber diferente del de las ciencias naturales; es el saber como efecto de un sujeto en análisis, experiencia singular, irrepetible y a transmitir, lo cual es muy diferente del saber que surge del registro experimental de la ciencia donde lo que se trasmite es algo que se puede reproducir. Estar advertido de este saber subjetivo permite a Lacan volver a los principios fundamentales del psicoanálisis y re-significarlos desde un lenguaje actual que va

¹⁰⁹ J. Lacan, *La cosa freudiana...*, *Op.cit.*

¹¹⁰ Jacques Lacan, *El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Barcelona, Paidós, 1984.

¹¹¹ J. Lacan, *Los escritos técnicos de Freud*, *Op.cit.*

abriendo el camino de su validez en la ciencia, pero una ciencia del sujeto, una ciencia que se ocupa de lo que las ciencias naturales excluyen, a saber, los residuos, los efectos, el sujeto.

En la ciencia se comunica el conocimiento de una experiencia; y a partir de ello se la puede repetir. En el psicoanálisis, el testimonio, que implica la subjetividad, funda la experiencia y por eso no se la puede repetir. La experiencia analítica que se funda a partir de un testimonio, da cuenta de la formación del analista y de la posibilidad de llevar dicha experiencia singular a la enseñanza.¹¹²

El retorno a Freud responde a la necesidad de abrir la teoría y la práctica psicoanalítica a las ciencias y con ello procurar un rigor científico que nada tiene que ver con la exactitud de las ciencias naturales, pero sí con la veracidad de la conjetura.¹¹³

Se considera el texto lacaniano *Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis* como el derrotero con el cual rastrear *el retorno a Freud* de Lacan, pues en este texto no sólo se leen los motivos de dicho retorno, sino que se exponen los lineamientos teóricos que permiten efectuarlo.

¹¹² C. Velásquez, *Op.cit.*, p. 20.

¹¹³ J. Lacan, *Función y campo de la palabra...*, *Op.cit.* p. 275

3. PRESENTACIÓN DE FUNCIÓN Y CAMPO DE LA PALABRA Y EL LENGUAJE EN PSICOANÁLISIS¹¹⁴

La técnica no puede ser comprendida ni correctamente aplicada si se desconocen los conceptos que la fundan, nuestra tarea será demostrar que esos conceptos no toman su pleno sentido sino orientándose en un campo de lenguaje, sino ordenándose a la función de la palabra.¹¹⁵

Este texto recupera para la clínica psicoanalítica una función y un lugar de donde nunca debió alejarse, a saber: la función de la palabra y el campo del lenguaje. Desde este ámbito, Lacan retorna al texto freudiano para recuperar la validez de sus términos fundamentales quedando, de esta manera, indisolublemente ligada la transmisión del psicoanálisis a su práctica clínica.

Sobre el prefacio¹¹⁶

Este prefacio, escrito en tercera persona, trata desde el principio hasta el final de la relación entre circunstancias y discurso, de la relación entre urgencia, contingencia y palabra. Este tema parece importante tanto para el psicoanálisis como para la hermenéutica, y para la hermenéutica de la interpretación de Freud, hecha por Lacan.

Este *discurso lleva las marcas de las circunstancias que lo rodearon*¹¹⁷. ¿Cuáles fueron estas circunstancias?

Este escrito le fue encargado al autor (Jacques Lacan) para ser presentado en el congreso anual de psicoanálisis de la sociedad que entonces lo representaba.

La fundación de un *instituto de psicoanálisis* en esa sociedad provoca la secesión de algunos de sus miembros, incluido el autor de este escrito. Aparecen dos equipos “el equipo que había logrado imponer sus estatutos” y el equipo de “los que desde

¹¹⁴ J. Lacan, *Función y campo de la palabra...*, Op.cit.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 236.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 227.

¹¹⁷ *Ibid.*

entonces habían fundado la nueva sociedad francesa de psicoanálisis”. Hay desacuerdo entre ellos acerca de la forma de interpretación y transmisión del psicoanálisis. El primer equipo, valiéndose de su poder, proclama que impedirá hablar a quien trata de introducir una concepción diferente a la tradicional; el segundo equipo decide no privar a los estudiantes de su enseñanza y, aún más, no renunciar al lugar donde ha sido programado el discurso. (Se puede leer hasta este punto un problema entre intérpretes por la transmisión del psicoanálisis.)

Este discurso, auspiciado por el grupo italiano y presentado por su autor a los estudiantes, apunta a “renovar en su disciplina los fundamentos que ésta toma del lenguaje”.¹¹⁸

Esta renovación de los fundamentos tiene un vínculo tal con la historia que no fue posible presentar el discurso encargado como un *informe* tradicional, sino que se presenta en *un estilo irónico* y desde un retorno al origen de los fundamentos freudianos, donde éstos son cuestionados. Este discurso se hace pensando en los estudiantes, por ellos se renuncia al estilo tradicional “que remeda el rigor con la minucia y que confunde regla y certidumbre”.¹¹⁹

En este conflicto es evidente hasta qué punto han llegado los del equipo contrario pues no hay rigurosidad en sus planteamientos, sólo la certidumbre de un texto que desconocen.

Hay una circunstancia local y es la creación de un *instituto de psicoanálisis*, pero hay otra circunstancia aún más importante y es la que se refiere a la formación del analista, la cual se ha convertido en una *minorización perpetuada*¹²⁰ según los modos establecidos por el equipo que había logrado imponer sus estatutos. Esta circunstancia es una motivación para este discurso pues la *experiencia integral*¹²¹ en la que Freud ve la garantía de la transmisión, se lee por sus sucesores como una clínica subordinada al texto freudiano, es decir, una experiencia subordinada a la doctrina. Para el equipo de los que desde entonces habían fundado la nueva sociedad francesa de psicoanálisis,

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ *Ibid.*, p. 229.

esta subordinación de la experiencia a la doctrina no solamente acaba con la iniciativa del estudiante —donde la prudencia es confundida con acatar dócilmente la opinión de los doctos— sino que se pierde toda autenticidad investigativa. *Experiencia integral* donde se hace corresponder una práctica y una teoría dando lugar a un todo que no permite cuestionamiento; esto puede justificarse en otras disciplinas, pero no en el psicoanálisis, donde la no concordancia deja su campo de acción. (En lo singular del caso, la teoría será reinventada).

Otra motivación para este discurso es la lectura minuciosa de las nociones freudianas, lo cual no permite ir más allá de las tesis en que son expuestas. Es por esta razón que se apunta a *la liberación de las tesis por la elucidación de los principios*.¹²² Mientras un equipo explica las nociones freudianas con tesis, los otros liberan los principios de las tesis y valiéndose de una confrontación dialéctica hacen una selección de las nociones freudianas. También, buscar comunidad analítica en la experiencia se convierte, por las circunstancias, en otro propósito para este discurso, propósito motivado por la falta de comunidad en la experiencia porque —según los del equipo que habían logrado imponer sus estatutos— si cada uno debate por su experiencia se llega a *la confusión de Babel*.¹²³ Este discurso, en su propósito, no apunta a una búsqueda de divergencia sino a una búsqueda de convergencia en la clínica, lugar desde donde deben ser confrontadas las nociones freudianas. Por eso, no se trata de sustituir los términos freudianos —pues son ellos los que le dan solidez científica al psicoanálisis—, se trata de una revisión de los conceptos la que conlleva una actualización que permite el esclarecimiento de los términos freudianos; esto se consigue no mediante la exégesis del texto, sino mediante el hallazgo de una relación de equivalencia entre términos freudianos y términos de la antropología estructural.

Esos términos no pueden sino esclarecerse con que se establezca su equivalencia en el lenguaje actual de la antropología, incluso en los últimos problemas de la filosofía, donde a menudo el psicoanálisis no tiene sino que recobrar lo que es suyo.¹²⁴

¹²² *Ibid.*

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ *Ibid.*, p. 230.

Es aquí donde entra en juego la dialéctica como una forma de leer el texto de Freud; dejar que aparezca la contradicción, poner a discutir los términos freudianos, conservarlos, pero no sin buscar sus equivalentes en el lenguaje actual de la antropología y de la filosofía.

Entonces, la transmisión del psicoanálisis de los que desde entonces habían fundado la nueva sociedad francesa de psicoanálisis, tiene presente que la complejidad de los términos freudianos requiere seleccionarlos, abrirlos buscando su sentido y darles su lugar dentro de la clínica como experiencia subjetiva. La función del docente es vacía, de no estar advertida de estos tres aspectos: esclarecimiento de los términos buscando relaciones de equivalencia en el lenguaje actual; retorno a la historia de los conceptos y reflexión sobre los fundamentos subjetivos. “Urgente es la tarea de desbrozar en nociones que se amortiguan en un uso de rutina el sentido que recobran tanto por un retorno a su historia como por una reflexión sobre sus fundamentos subjetivos”.¹²⁵

La enseñanza del psicoanálisis, así como su experiencia, dependen de llevar a cabo esa tarea que protege de “la obliteración del sentido” y que permite que *las reglas técnicas del psicoanálisis* se inscriban dentro de la realidad subjetiva que constituye la clínica psicoanalítica.

Los del bando de “los que lograron imponer sus estatutos” no solamente determinan bajo criterios amparados en su poder y autoridad quiénes son los practicantes a analistas, sino que se toman la atribución de controlar la construcción de la teoría psicoanalítica. Todo esto lo hacen con la certidumbre que les da una doctrina sin revisar y en la que se esconden. Se trata, para los del otro bando, de una manera diferente de autorizarse en la práctica analítica, se trata de: “Método de verdad y de desmitificación de los camuflajes subjetivos”.¹²⁶

En conclusión, un discurso acerca del lenguaje donde las circunstancias que lo marcan son de la palabra: enseñanza, transmisión, estudiantes, clínica de lo singular, del uno a uno; un discurso que apunta a darle al psicoanálisis y su transmisión, aires de

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ *Ibid.*, p. 231.

renovación, liberando las tesis de la doctrina freudiana; retornando a la historia de sus fundamentos, buscando los equivalentes de sus términos en el lenguaje actual de la antropología y la filosofía, y dándole al psicoanálisis un lugar en la ciencia como experiencia de la subjetividad.

Sobre la introducción

“Es tal el espanto que se apodera del hombre al descubrir la figura de su poder, que se aparta de ella en la acción misma que es la suya cuando esa acción la muestra desnuda”.¹²⁷ Justificación histórica en donde se plantea que Freud descubre el poder de la palabra en la teoría y en la técnica psicoanalítica, pero una vez lo descubre, lo abandona. Los post-freudianos procedieron de igual manera. Es un movimiento histórico que da cuenta de un olvido fundamental, olvido de la función de la palabra a rescatar por Lacan.

Para rescatar del olvido la función de la palabra hay que abordar las resistencias del paciente desde un tercer lugar que implica lo simbólico y de esta manera, ir más allá de la función imaginaria paciente-analista; hay que trascender la idea evolucionista de los estadios del desarrollo y promover la formación del analista en la actualidad de su clínica, único lugar desde donde se pueden cuestionar los postulados freudianos. El sentido de estos aspectos en la clínica ha sido obliterado por una interpretación “tradicional” que apunta a la objetivación de la técnica y a la adaptación del individuo. Sólo su confrontación dialéctica con un retorno al sentido del texto freudiano — sentido que muestra la función de la palabra— permite una renovación del psicoanálisis a la luz de una teoría del lenguaje y la palabra.

Estos efectos donde el psicoanalista coincide con el tipo de héroe moderno que ilustra hazañas irrisorias en una situación de extravío, podrían ser corregidos por una justa vuelta al estudio en que el psicoanalista debería ser maestro, el de las funciones de la palabra.¹²⁸

¹²⁷ *Ibid.*, p. 232.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 234.

Freud descubre la función de la palabra en sus casos clínicos, pero una vez descubierta, la abandona asumiendo para la dialéctica de su obra la posición de la maestría, pero el sitio del maestro ha quedado vacío, no por la muerte de Freud sino por la obliteración del sentido de su legado que se manifiesta en el esfuerzo por hacer concordar los términos freudianos en la práctica, lo que promueve una desviación del sentido que ha encontrado en el behaviorismo americano un recurso para sostenerse. Así, la clínica, es un instrumento para la adaptación del individuo a la sociedad, donde están implicadas todas las teorías que hablan de relaciones humanas. Esta dirección tomada por el psicoanálisis lo aleja del sentido de *los términos más vivos de su experiencia, inconsciente y sexualidad*,¹²⁹ en aras de la objetivación de la técnica.

La comunidad psicoanalítica, en vez de buscar y transmitir los motivos de la técnica, intenta guardar las formas de una técnica tradicional y aplicarla a la clínica. A partir de esto, se promueve una enseñanza que pretende poseer un método terapéutico. Esto es, hay una transmisión del psicoanálisis donde, la fidelidad a la técnica tradicional “se mide en la sustitución del término clásico al término ortodoxo”¹³⁰ y donde en su desconocimiento del sentido de los términos freudianos, no logra decir algo nuevo.

Afirmamos por nuestra parte que la técnica no puede ser comprendida, ni por consiguiente correctamente aplicada, si se desconocen los conceptos que la fundan. Nuestra tarea será demostrar que esos conceptos no toman su pleno sentido sino orientándose en un campo del lenguaje, sino ordenándose a la función de la palabra.¹³¹

Es para Lacan urgente un *retorno a Freud*, a la lectura de su texto pero bajo una nueva perspectiva —la de la función simbólica— para rescatar del olvido sus conceptos fundamentales y no *llevar hasta el rigor las consecuencias de un malentendido*.¹³²

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ *Ibid.*, p. 236.

¹³¹ *Ibid.*

¹³² *Ibid.*, p. 237.

Sobre palabra vacía y palabra plena en la realización psicoanalítica del sujeto¹³³

A raíz de la depreciación y el olvido de que ha sido objeto *la función de la palabra* en la técnica y en la teoría psicoanalítica, este apartado rescata la palabra dándole el estatuto de único medio para acceder a la verdad del sujeto. Se trata, en este apartado, de la función de la palabra en sus dos vertientes, a saber, *palabra vacía* y *palabra plena*. *Palabra vacía* cuyo modelo es el discurso yoico del obsesivo y *palabra plena* que surge como efecto de una *escucha en la clínica* que apunta a la *verdad del sujeto*.

Palabra vacía: Esta primera parte del apartado que se ocupa de *la palabra vacía* tiene dos propósitos. El primero, mostrar que no hay palabra sin respuesta y que es fundamental para la técnica psicoanalítica que el psicoanalista esté advertido de esto. El segundo propósito de este apartado es mostrar como la asociación “libre” en su vertiente de discurso vacío, es un trabajo que tiene sus efectos. La asociación libre que aparece en el análisis como discurso vacío, es el único medio del que dispone el analista para acceder a la verdad del paciente. No hay otra realidad en el psicoanálisis que la realidad discursiva; más allá de ella sólo hay búsquedas obsesivas que enajenan al sujeto de su verdad. Se trata pues de mostrar el valor de la palabra en el análisis, pero excluyendo cualquier otra realidad psico-fisiológica, que en una pretendida objetivación de la experiencia, enajena al sujeto de su realidad discursiva. “En la palabra vacía el sujeto parece hablar en vano de alguien que, aunque se le parezca hasta la confusión, nunca se le unirá en la asunción de su deseo”.¹³⁴

No hay palabra sin respuesta: La palabra misma es respuesta a un vacío. La condición para que la palabra sea respuesta a un vacío es el tercer término que constituye al oyente. *Aún el silencio es una respuesta desde que haya un oyente.*¹³⁵ Este es el punto central de la función de la palabra en el análisis. Pero independientemente de la función de respuesta inherente a la palabra, hay en ella un llamado a la verdad que se manifiesta en las necesidades del paciente y en las ambigüedades de un discurso

¹³³ *Ibíd.*

¹³⁴ *Ibíd.*, p. 244.

¹³⁵ *Ibíd.*, p. 237.

jactancioso y acomodaticio, que intenta una seducción en el orden de lo imaginario sobre el otro. La función del analista es escuchar ese llamado a la verdad, el cual se experimenta como un vacío y en forma de pregunta. He aquí lo fundamental: el analista no debe obturar ese vacío con su respuesta, esto es, no debe responder a la demanda que se manifiesta en forma de pregunta, si lo hace, enajena al paciente de su verdad agregando más sentido a su discurso. Que no hay palabra sin respuesta y que la palabra en sí misma es una respuesta, es algo que puede verificarse en la práctica clínica, en lo que en la doctrina freudiana se llama *análisis de las resistencias*. Es allí donde se ve aparecer la tríada frustración-agresividad-regresión, la cual, según la doctrina, aparece como reacción a la respuesta del analista, es decir, a su intervención, pero esa tríada, que aparentemente es respuesta a la intervención del analista, es la que mejor muestra en el análisis de las resistencias que no hay palabra sin respuesta.

Efectos del trabajo de la asociación libre: Frustración, agresividad, y regresión son instancias del *progreso de la obra* de la asociación libre. Esta tríada debe ser abordada desde un tercer lugar, lo simbólico donde el analista escucha esa verdad más allá del discurso del paciente. Es precisamente en *la asociación libre* del sujeto en análisis, donde, más allá de la relación imaginaria con su paciente y desde lo simbólico, el analista puede escuchar la función de respuesta inherente a la palabra, y donde puede comprender que ella es frustración en sí misma. La palabra surge en la contingencia privilegiada en que se experimenta una falla estructural del ser, esto es, cuando se experimenta el vacío de la finitud. Con la palabra se inicia un discurso que permite soportar la falta en el ser; un discurso que enajena al sujeto de su verdad esencial, por eso, en el trabajo de la asociación libre, la escucha del analista no debe responder a la demanda del paciente en análisis. La escucha del analista debe dirigirse más allá de la demanda que aparece en el discurso, debe estar atenta a esos momentos ambiguos en que el discurso parece perder su certidumbre. Por eso *el análisis de la resistencia*, característico de la doctrina freudiana, debe poner sus términos frustración, agresividad y regresión en función de la estructuración simbólica inherente al discurso mismo y no en función de la relación imaginaria paciente-analista donde el olvido y la depreciación de la *función de la palabra como respuesta* es característica de su teoría y de su técnica. Por ejemplo, la frustración es inherente al discurso mismo. Por el

discurso, el sujeto se adentra en una desposesión más y más grande de su ser y acaba por reconocer que ese ser no es más que su obra en lo imaginario y que esa obra defrauda en él toda certidumbre. El Yo que aparece en el discurso es frustración en su esencia y en cuanto más elaborado el discurso, más ajeno ese discurso a su deseo, a su verdad, “Por eso no hay respuesta adecuada a ese discurso, porque el sujeto tomará como desprecio toda palabra que se comprometa con su equivocación”.¹³⁶

Acorde con la teoría freudiana de las resistencias, el analista debe denunciar las intenciones imaginarias del discurso del paciente e intervenir desarmando al paciente del objeto que ha construido para constituir su Yo; denuncia del analista que como respuesta a una palabra vacía únicamente logra agregar al discurso del paciente otra palabra enajenante, suscitando no sólo su frustración sino además su agresividad.

“La intención imaginaria que el analista descubre y denuncia no debe ser separada de la relación simbólica en que se expresa”.¹³⁷ Si el analista no desatiende la dimensión simbólica de la asociación libre, entonces, sabe que no hay respuesta que satisfaga un discurso desposeído del ser, pues en la intención imaginaria que el analista descubre, todo lo que el analista devuelve como respuesta es reasumido por el sujeto en primera persona e integrándolo a su Yo, lo enajena aún más.

Al contrario de todo lo anterior, donde la obra de la asociación libre progresa en una enajenación perpetuada, “el arte del analista debe ser el de suspender las certidumbres del sujeto hasta que se consuman sus últimos espejismos”;¹³⁸ certidumbres que constituyen su discurso vacío, con el cual reafirma su Yo. Pero ese discurso vacío que aparece en la asociación libre tiene su valor, he ahí sus efectos, pues la asociación libre es la única realidad con que se cuenta en el análisis del sujeto. Es en ese discurso vacío que surge una palabra por medio de la cual acceder a la verdad del deseo del sujeto.

Incluso si no comunica nada, el discurso representa la existencia de la comunicación; incluso si niega la evidencia, afirma que la palabra

¹³⁶ *Ibid.*, p. 240.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 241.

¹³⁸ *Ibid.*

constituye la verdad; incluso si está destinado a engañar, especula sobre la fe en el testimonio.¹³⁹

Lo importante en la escucha del analista es apuntar a la parte de ese discurso donde está lo significativo; Así, su escucha se dirige a los intervalos del discurso donde aparece un suspiro o un silencio, donde aparece un lapsus o un olvido, su escucha se dirige a los momentos en que el discurso se interrumpe. Por eso, el analista no responde al discurso del sujeto sino que puntúa en esos momentos de corte para que aparezca una verdad en la actualidad de la clínica. “Es una puntuación afortunada la que da su sentido al discurso del sujeto”.¹⁴⁰

En el análisis de las resistencias freudiano, el analista interviene buscando en el pasado los elementos para transformar al paciente en el presente; si se tiene en cuenta la función simbólica, la regresión en la clínica debe entenderse como una actualización en el discurso del paciente de la forma en que cada vez, en cada etapa de su vida, ha llenado el vacío con la respuesta del otro, reestructurando su discurso y fomentando su enajenación.

La regresión no es real y se manifiesta por inflexiones, giros y tropiezos. Imputarle la realidad de una relación actual con el objeto equivale a proyectar al sujeto en una ilusión enajenante que refleja una coartada del psicoanalista.¹⁴¹

No se trata de una regresión en una búsqueda obsesiva de un objeto más allá de la palabra, el único objeto del que dispone el analista es la relación imaginaria que le ata al sujeto en cuanto Yo, y el analista puede disponer de ese objeto para regular su escucha y así acceder a un lugar simbólico desde donde apunta a la verdad del sujeto, estando advertido de que toda respuesta suya a la palabra vacía, llámese intervención, denuncia o búsqueda obsesiva, solo logra enajenar más al paciente de su verdad y generar en ellos frustración y agresividad.¹⁴²

¹³⁹ *Ibid.*, p. 242.

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² *Ibid.*

El método psicoanalítico debe privarse en su clínica de todo apoyo en estados psicofisiológicos; él tiene sólo un dominio y es el discurso del paciente, el cual se manifiesta en la asociación libre que aparece como un trabajo forzado y un discurso vacío y enajenante, pero que se constituye en el único recurso en la clínica para apuntar al deseo del sujeto.

La palabra surge como respuesta a un vacío desde que haya un tercero que funge como oyente. Esa palabra, que aparece en la asociación libre del paciente, sigue siendo respuesta, y si el analista agrega sentido con sus intervenciones, el paciente se enajena cada vez más de su verdad, (un vacío donde se desliza su deseo). Pero si el analista que funge como oyente no interviene, no denuncia, sino que puntúa el discurso del paciente, entonces la asociación libre da sus frutos cuando por medio de la palabra logra bordear la verdad del sujeto.

Palabra plena: Se vio en la vertiente de palabra vacía que ésta tiene su valor en el dispositivo analítico. La palabra vacía es el único medio del analista que por su escucha, logra trascender el dominio imaginario de un discurso que progresa en el orden del “ser”.

Ahora es puesta en consideración *la historia* en el dispositivo analítico. Se trata de mostrar que la palabra en su realidad actual, es la única que puede dar testimonio de un pasado histórico. Una palabra que en un lenguaje compartido por analista y analizante, y que se actualiza en un tercer término, logra traducir acontecimientos que aparecen en un lenguaje arcaico, así, *si el síntoma está estructurado como un lenguaje*¹⁴³, en todo caso se trata de un lenguaje a traducir, lo cual sólo es posible en el dispositivo analítico, donde un analista advertido de la función de respuesta de la palabra, sabe por su deseo escuchar y dirigir a un sujeto hacia su verdad, para reconocer allí una palabra que aparece en el escenario que constituye su discurso actual. De esta manera, la historia en el análisis se entiende como actualización en el discurso del sujeto, de un devenir; nunca como captura objetiva de un pasado.

Pues de la verdad de esta revelación es la palabra presente, la que da testimonio en la realidad actual y la que funda en nombre de

¹⁴³ *Ibid.*, p. 258.

esta realidad. Ahora bien, en esta realidad sólo la palabra da testimonio de esa parte de los poderes del pasado que ha sido apartada en cada encrucijada en que el acontecimiento ha escogido.¹⁴⁴

Si se retorna al texto freudiano se puede leer que Freud mide la integridad de la curación en la clínica en la anamnesis psicoanalítica, la cual no tiene que ver con realidad sino con verdad, no tiene que ver con memoria biológica sino con historia “porque es el efecto de una palabra plena reordenar las contingencias pasadas dándoles el sentido de las necesidades por venir, tales como las constituye la poca libertad por medio de la cual el sujeto las hace presentes”.¹⁴⁵ Es la histérica, en la ambigüedad de su discurso, la que deja ver en la clínica una realidad discursiva más allá de su palabra actual. La historia a partir de la histeria en la clínica psicoanalítica no descansa en la certidumbre de fechas exactas, sino que descansa en la rememoración donde en un buen encuentro aparece algo que ya estaba ahí: *la palabra plena*. En esta dirección, Lacan retoma el caso clínico de Freud *El hombre de los lobos*¹⁴⁶ y lee allí que se trata de historia. Una historia a partir de la palabra como único testimonio presente del acontecimiento pasado. Aunque Freud exige como prueba una fecha exacta de la escena primitiva, “supone sin más todas las resubjetivaciones del acontecimiento que le parecen necesarias para explicar sus efectos en cada vuelta en que el sujeto se reestructura”.¹⁴⁷ Bajo esta perspectiva, la palabra como testimonio del acontecimiento pasado se dirige, no al acontecimiento traumático, sino al sentido del acontecimiento traumático. Es la historia que nada tiene que ver con la realidad cronológica.

Sin negar la existencia de trastornos psicofisiológicos en la histeria y la posibilidad de tratarlos de diversas maneras, Lacan entiende el método psicoanalítico planteado por Freud sólo si se tiene en cuenta la palabra como medio de que el sujeto asuma su historia. Palabra siempre dirigida al otro. Así, el medio del que se vale la práctica analítica es la palabra, su dominio es el discurso, aquel que enajena al sujeto en sus

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 246.

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ S. Freud, “De la historia de una neurosis infantil”, en: *Obras completas, Op.cit.*, vol. XVII.

¹⁴⁷ J. Lacan, *Función y campo de la palabra...*, *Op.cit.*, p. 246.

certidumbres, y las operaciones de la práctica analítica son las de la historia en tanto apunta a la emergencia de la verdad en lo real.

Lo que Freud exige como restitución de la continuidad en las motivaciones del sujeto sólo se entiende en la continuidad intersubjetiva del discurso en donde se constituye la historia del sujeto.¹⁴⁸

Así, cuestionando lo que promueve la doctrina freudiana en su análisis de las resistencias -donde se trata de restituir la continuidad de un discurso- en el método psicoanalítico -que tiene en cuenta la historia como constituida por la palabra dirigida al otro- ya no se trata de restablecer un discurso, sino más bien, de dejar escuchar aquello que lo interrumpe. Es aquí donde el analista va más allá de lo imaginario, al ponerse en el lugar de un tercero que interpela.

Por eso es en la posición de un tercer término donde el descubrimiento freudiano del inconsciente se esclarece en su fundamento verdadero: el inconsciente es aquella parte del discurso concreto en cuanto transindividual que falta a la disposición del sujeto para restablecer la continuidad de su discurso consciente.¹⁴⁹

Acorde con lo anterior, definir el inconsciente como “parte del discurso” lo saca de toda realidad individual para ser parte de una realidad intersubjetiva. “El inconsciente es ese capítulo de mi historia que está marcado por un blanco u ocupado por un embuste: es el capítulo censurado. Pero la verdad puede volverse a encontrar; lo más a menudo ya está escrita en otra parte”.¹⁵⁰ Pero si el inconsciente es parte de un discurso, entonces, ¿de qué discurso se trata? y aquí se trama la respuesta de Lacan, el inconsciente es el discurso del otro. Que el inconsciente es el discurso del otro es algo que se puede leer en los estudios freudianos sobre la telepatía.¹⁵¹ Es por esto que la estructura de un psicoanálisis trasciende cualquier esquema de comunicación. El

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 248.

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 249.

¹⁵¹ *Ibid.*

discurso del otro es ese lugar que ya estaba ahí y que posibilita con su escucha (que es otra forma de respuesta) la emergencia de una palabra plena en el discurso vacío y enajenante del sujeto.

Después de esto, los pretendidos estadios del desarrollo en la sexualidad infantil y los acontecimientos particulares del sujeto sólo pueden entenderse desde la intersubjetividad del discurso y no desde ninguna realidad individual y psicofisiológica. (La sexualidad es una realidad estructurada como un lenguaje y es del lenguaje de donde toma su estructura, más allá del lenguaje, no hay realidad alguna).

La historia de la que se trata en el psicoanálisis no es aquella que mediante una objetivación obsesiva accede a hechos pasados. La historia en psicoanálisis tiene que ver con una serie de acontecimientos testimoniados por la palabra y que se engendran todos ellos en una historización primaria.¹⁵² “Lo que enseñamos al sujeto a reconocer como su inconsciente; es decir que le ayudamos a perfeccionar la historización actual de los hechos que determinaron ya en su existencia cierto número de vuelcos históricos”.¹⁵³

Los estadios del desarrollo, la teoría de los instintos, todo esto hace parte de una literatura psicoanalítica que el mismo Freud relega a un segundo plano, relevando en cambio los acontecimientos que, desde el lugar de lo simbólico, logran reestructurar la historia del sujeto.

Es la lectura del caso clínico *El hombre de los lobos* la que permite leer en Freud una técnica y una teoría psicoanalítica que apunta a la emergencia de la verdad en el sujeto por medio de una palabra plena que reestructura los acontecimientos en una realidad subjetiva. Es la historización de los acontecimientos desde la actualidad de la clínica y no una historia que como un objeto pueda ser alcanzada en la experiencia.

Es en el análisis de un caso tal donde se ve bien que la realización del amor perfecto no es un fruto de la naturaleza sino de la gracia, es

¹⁵² *Ibid.*, p. 250.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 251.

decir de una concordancia intersubjetiva que impone su armonía a la naturaleza desgarrada que la sostiene.¹⁵⁴

En este caso, el sujeto va más allá que sus experiencias subjetivas, el sujeto va hasta la verdad que puede encontrar, verdad que tiene un límite, pero que en su novedad permite decir algo diferente que reordena las contingencias pasadas.

Lacan sitúa en este apartado, con palabra vacía y palabra plena, el objetivo de la palabra en el dispositivo analítico.

Acerca del símbolo y lenguaje como estructura y límite del campo psicoanalítico

Del apartado anterior queda dicho que la experiencia psicoanalítica se ocupa de la palabra del sujeto que, como testimonio de su historia, apunta a una verdad particular. Este apartado tiene el propósito de mostrar, primero, que el único medio del que dispone el psicoanálisis, a saber, la palabra del sujeto, surge de un *lenguaje primero de los símbolos o ideografía primordial*, es decir, de un universo de conceptos que ya estaba ahí. De ese universo de conceptos regido por una *ley idéntica al lenguaje*, el símbolo deviene palabra. Se hace necesario entonces, en este apartado, situar esta palabra mostrando *los orígenes del comportamiento simbólico*¹⁵⁵ y la ley primordial que lo regula.

Segundo, para el desarrollo de estos planteamientos Lacan se inspira en *la antropología estructural* de Claude Levi-Strauss y es desde su obra que retorna al texto freudiano para dar al psicoanálisis el rigor que le permite constituirse en una ciencia. Por eso, *el retorno a Freud*, la búsqueda de sentido en su texto, se dirige a:

Las incidencias en la naturaleza del hombre, de sus relaciones con el orden simbólico, y el escalamiento de su sentido hasta las instancias más radicales de la simbolización en el ser. Desconocerlo es condenar el descubrimiento al olvido, la experiencia a la ruina.¹⁵⁶

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 254.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 262.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 264.

Orden simbólico, estructura del lenguaje, eficacia de lo que ya estaba ahí, ley primordial, son términos, entre otros, inspirados en *la antropología estructural* que permiten a Lacan dar al psicoanálisis una lectura diferente con la cual renovar su técnica y su teoría. Entonces, se trata de mostrar cómo desde *la antropología estructural* de Claude Levi-Strauss, Lacan vuelve a la obra de Freud para leer en ellas el influjo del *lenguaje primero de los símbolos* o mejor dicho, la eficacia de las estructuras simbólicas sobre la constitución de las formaciones del inconsciente, a saber, sueño, lapsus, síntoma, chiste.

Pero ante la eficacia simbólica que determina y avasalla el destino de un sujeto sólo queda una salida y es el reconocimiento del deseo del sujeto. Entonces, un tercer momento de esta presentación muestra la manera en que el dispositivo analítico apunta a reconocer el deseo que huye entre los significantes que estructuran la realidad del inconsciente. Si la práctica psicoanalítica apunta al reconocimiento de un deseo, entonces se trata de responder, ¿deseo de quién? Y respondiendo esto, en último lugar, se anota la necesidad de darle validez científica al psicoanálisis, formalizando sus términos desde *la antropología estructural*.

Para empezar, ¿cómo muestra Lacan el origen del comportamiento simbólico? La referencia de Lacan es Levi-Strauss, para decir que los grupos naturales que constituyen la comunidad están sometidos a las reglas de la alianza, reglas que están precedidas por una ley que “implica los nombres de parentesco y que es para el grupo como el lenguaje, imperativo en sus formas pero inconsciente en su estructura”.¹⁵⁷ Es una estructura donde se puede reconocer el simbolismo original de una combinatoria aritmética y es regida por una “ley primordial que regulando la alianza, sobrepone el reino de la cultura al reino de la naturaleza y esta ley se da a conocer como idéntica a un orden del lenguaje”.¹⁵⁸

La pregunta entonces es: ¿cómo el símbolo deviene lenguaje idéntico a una ley? El lenguaje, dice Lacan, es idéntico a la ley que se impone en las alianzas y combinatorias de una comunidad. Esta ley que rige la comunidad surge de una prohibición, la del incesto. La ley aparece entonces como respuesta a una negatividad. Es en este punto

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 266.

¹⁵⁸ *Ibid.*

donde se inserta para el psicoanálisis la cuestión de *la eficacia simbólica* planteada por *la antropología estructural*; es decir, la cuestión de la palabra plena que surge desde un fondo de ausencia. Lo que se puede inferir de acuerdo a estos planteamientos, es que la eficacia de un símbolo depende de su nexos o inserción en un lenguaje idéntico a la ley. Es decir, se trata de entender cómo el objeto simbólico deviene palabra y para esto hay que saber que el símbolo no es sólo un objeto en desuso, significante de algún pacto.¹⁵⁹ El símbolo se distingue en un universo de elementos análogos y surge en ese universo como significante de la ausencia, pero significante que preserva la permanencia del objeto en el concepto. Por eso las cosas sólo se ordenan en este universo conceptual. Entonces, el símbolo deviene lenguaje idéntico a una ley, cuando surge de la ausencia, conservando el objeto perdido o en desuso en el concepto donde el mundo se constituye.¹⁶⁰ Así pues, el hombre que habla y que ordena su mundo, lo es a partir de una falta que puede nombrarse con un elemento de ese *lenguaje primero de los símbolos*. De eso, nada se sabe, pero eso no impide que tenga sus efectos.

Para que el objeto simbólico liberado de su uso se convierta en la palabra liberada del *hic et nunc*, la diferencia no es de la calidad, sonora, de su materia, sino de su ser evanescente donde el símbolo encuentra la permanencia del concepto.¹⁶¹

De acuerdo a lo dicho, *universo conceptual y lenguaje primero de los símbolos* son formas de designar una estructura simbólica primordial e inconsciente que Lacan encuentra en *la antropología estructural* de Claude Levi-Strauss.¹⁶²

Es en el texto de *Más allá del principio del placer*¹⁶³ donde Freud muestra en el juego de su nieto el nacimiento de la palabra sobre un fondo de ausencia. Momento original donde la ausencia logra nombrarse. Es de este momento donde *nace el universo de sentido de una lengua donde el universo de las cosas vendrá a ordenarse*.¹⁶⁴ De esta manera, es el mundo de las palabras el que crea el mundo de las cosas *primeramente*

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 261.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 265.

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ S. Freud, "Más allá del principio del placer" en: *Obras completas, Op.cit.*, vol. XVIII, pp. 14-17.

¹⁶⁴ J. Lacan, *Función y campo de la palabra...*, *Op.cit.*, p. 265.

*confundidas en el Hic et nunc del todo en devenir.*¹⁶⁵ Según esto, ese momento original en que se logra nombrar la ausencia es el que determina el nacimiento de un hombre que habla y cuya ley es el lenguaje.

Acorde con lo anterior, de lo que se trata es de buscar en el texto freudiano las estructuras simbólicas inconscientes —cuya eficacia rige y ordena las comunidades—. Se trata entonces de leer el inconsciente freudiano desde los planteamientos de Levi-Strauss; éstos indican que la nominación ordena los linajes y dan acceso a las reglas del sistema del lenguaje. Indican también que la nominación viene del padre y es por tanto la función paterna la que posibilita que la estructuración simbólica se produzca para que cada uno encuentre su lugar en las generaciones y así funcione de manera conveniente la ley de la alianza y del parentesco.¹⁶⁶

Lo que deviene de este encuentro entre inconsciente freudiano y antropología estructural es *la función paterna como ley primordial idéntica al orden del lenguaje.*¹⁶⁷ Es decir, igual que de la prohibición del incesto surge una ley, *la del nombre del padre*, que regula las combinatorias de una sociedad, así mismo del vacío que insiste en ser escuchado en el sujeto, surge otra ley, a saber, el lenguaje o la función simbólica (palabra que nombra la ausencia); ella no es sin un universo conceptual y éste a su vez está regido por una ley que lo estructura. Es en *El nombre del padre* donde hay que reconocer la función simbólica, ley primordial que fundada en una prohibición, regula la alianza y el parentesco de la comunidad (antropología). Es también en *El nombre del padre* como función simbólica donde se reconocen los efectos inconscientes en la clínica psicoanalítica (psicoanálisis). El inconsciente freudiano, leído desde ese lenguaje primero de los símbolos —o universo conceptual—sometido a la ley del nombre del padre, tiene como efecto una realidad signifiante donde se inscribe el mundo del sujeto. Se trata entonces de reconocer en *el nombre del padre* la función simbólica que Claude Levi-Strauss define como *Símbolo cero*¹⁶⁸ que condensa la posibilidad de la palabra. *El nombre del padre* se entiende como ley primordial idéntica al *lenguaje primero de los símbolos*, la cual estructura y da forma a la comunidad de Levi-Strauss y

¹⁶⁵ *Ibíd.*

¹⁶⁶ M. Zafiropoulos, *Lacan y Levi-Strauss o el retorno a Freud*, *Op.cit.*, p. 180.

¹⁶⁷ J. Lacan, *Función y campo de la palabra...*, *Op.cit.*, p. 266.

¹⁶⁸ M. Zafiropoulos, *Lacan y las ciencias sociales*, *Op.cit.*, p. 204.

al inconsciente freudiano. “Los símbolos envuelven la vida del hombre con una red tan total, que reúnen antes de que él venga al mundo a aquellos que van engendrando”.¹⁶⁹

Desde la experiencia clínica, se promueve un *retorno a Freud* para encontrar el sentido de su texto en un *lenguaje primero de los símbolos o ideografía primordial*, eficaz en todas las formaciones del inconsciente y estructuradas por *la ley del nombre del padre*. Se trata entonces de mostrar en el texto freudiano y desde la actualidad de la experiencia clínica, de qué manera esta ideografía primordial determina las formaciones del inconsciente. “Si el psicoanálisis puede llegar a ser una ciencia, debemos recuperar el sentido de su experiencia”.¹⁷⁰

Así pues, en la búsqueda de cientificidad se plantea un *retorno a Freud* para mostrar en su obra un sentido, más allá de su doctrina, que tiene que ver con la eficacia de las estructuras simbólicas o *lenguaje primero de los símbolos* sobre la versión modulada del sueño, sobre la psicopatología de la vida cotidiana, sobre el chiste y sobre el síntoma.

Para Lacan, éste es el camino que le devuelve al psicoanálisis su lugar junto a las otras ciencias del hombre, en la que se sitúa en primer lugar la antropología:

¿De qué manera se muestra la eficacia de las estructuras simbólicas en el sueño? Lacan vuelve al texto freudiano *La interpretación de los sueños* para ver que:

El sueño tiene la estructura de una frase, o más bien, si hemos de atenernos a su letra, de un rébus, es decir, de una escritura, de la que el sueño del niño representaría la ideografía primordial, y que en el adulto reproduce el empleo fonético y simbólico a la vez de los elementos significantes que se encuentran asimismo en los jeroglíficos del antiguo Egipto como en los caracteres cuyo uso se conserva en China.¹⁷¹

¹⁶⁹ J. Lacan, *Función y campo de la palabra...*, *Op.cit.*, p. 268.

¹⁷⁰ J. Lacan, *Función y campo de la palabra...*, *Op.cit.*, p. 256.

¹⁷¹ *Ibíd.*, p. 257. Se lee en Freud: “Las ideas latentes nos resultan perfectamente comprensibles en cuanto las descubrimos. En cambio, el contenido manifiesto nos es dado como un jeroglífico, para cuya solución habremos de traducir cada uno de sus signos al lenguaje de las ideas latentes. Incurriríamos,

Con el retorno a este texto, Lacan al recuperar su sentido, apunta a una *ideografía primordial* que se manifiesta en el sueño y de la que tenemos noticia también por los monumentos egipcios y los caracteres chinos. Una *ideografía primordial* susceptible de descifrarse. Una *ideografía primordial* con la estructura de una escritura. Esta escritura a descifrar es la que se manifiesta en el sueño. Una escritura extraña al soñante porque se refiere a un discurso que ya estaba ahí, un discurso otro, anterior lógicamente, al advenimiento del sujeto. Se trata pues de una *ideografía primordial*, que es una suerte de patrimonio colectivo de la humanidad y que como estructura, conserva toda la eficacia simbólica sobre el sujeto. Para confirmar lo anterior, Lacan vuelve a *Psicopatología de la vida cotidiana*¹⁷² y puede leer esa eficacia simbólica en los actos fallidos, en el lapsus, en el síntoma y se da cuenta de que todo acto fallido es un discurso logrado. En lo que Freud escribe sobre el azar y los números, se puede leer que todo lo que surge como inmotivado, aún los números dejados al azar, no está libre de la determinación subjetiva.

Para recuperar el sentido de la obra freudiana se apunta a una *ideografía primordial* que determina la historia de un sujeto, y en esa historia no se trata de sus circunstancias sino de lo que ella oculta de esas cifras que en su combinatoria estructuran el inconsciente. Es, entonces, el inconsciente freudiano entendido a la luz de las estructuras simbólicas y del lenguaje. Según esto, un acto fallido es una respuesta sintomática, una construcción simbólica que merece ser escuchada y su sobredeterminación se refiere al doble sentido en que aparece —igual que en el síntoma— símbolo de un conflicto simbólico pasado que se manifiesta en un conflicto simbólico presente.

Freud nos ha enseñado a seguir en el texto de las asociaciones libres, la ramificación ascendente de esa estirpe simbólica, para situar por ella, en los puntos en que las formas verbales se entrecruzan con ella, los nudos de su estructura. Queda ya del todo claro que el síntoma se resuelve por entero en un análisis del lenguaje porque él mismo está

desde luego, en error si quisiéramos leer tales signos dándoles el valor de imágenes pictóricas y no de caracteres de una escritura jeroglífica”, en: S. Freud, *La interpretación de los sueños*, *Op.cit.*, p. 516.

¹⁷² S. Freud, “Psicopatología de la vida cotidiana”, en: *Obras completas*, *Op.cit.*, vol. VI, 1980.

estructurado como un lenguaje. Porque es lenguaje cuya palabra debe ser librada. Lo que es esencial captar aquí: el poder combinatorio que dispone sus equívocos y reconocer en ello el resorte propio del inconsciente.¹⁷³

Lacan vuelve también a *El Chiste y su relación con lo inconsciente*¹⁷⁴ donde el efecto del inconsciente nos es demostrado hasta los confines de su finura. En el chiste, la intención del individuo es rebasada por el hallazgo del sujeto, pero para que este hallazgo tenga un efecto en el sujeto, debe ser sancionado por un tercero. Se trata de la necesidad señalada por Freud del *tercer oyente siempre supuesto* que es un lugar más allá —o más acá— de la intención del individuo y del hallazgo del sujeto, un lugar que ya estaba ahí, estructurado como un lenguaje de símbolos primordiales y que en su combinatoria —que obedece a una ley— determina todas las formaciones del inconsciente.

En resumen, se trata de un *retorno a Freud*, desde la actualidad clínica, para leer una técnica psicoanalítica a la luz de la estructura del lenguaje y de la función de la palabra. Así el sueño, el acto fallido, el azar, el síntoma, el chiste, son manifestaciones del inconsciente que cuando se escuchan muestran un lenguaje primero —o ideografía primordial— a traducir según los descubrimientos de *la antropología estructural*.

Retornar al sentido de la obra freudiana exige suspender la certidumbre en su doctrina para escuchar lo que habla más allá de ella y que obedece a una ley que lo determina. Se trata, como ya se dijo en la primera parte de la presentación de este apartado, de estructuras simbólicas inconscientes regidas por una ley que las posibilita y que en su combinatoria determina la forma y los límites de la historia de un sujeto. Lo anterior tiene como modelo la hipótesis levi-straussiana según la cual los cuerpos, antes de su presencia en el mundo, están inscritos en la red reguladora del intercambio de bienes entre los parentescos que forman un sistema social de intercambio y donde la prohibición del incesto aparece como punto mínimo de exigencia, más acá del cual el

¹⁷³ J. Lacan, *Función y campo de la palabra...*, *Op.cit.*, p. 258.

¹⁷⁴ S. Freud, "El chiste y su relación con el inconsciente", en: *Obras completas*, *Op.cit.*, vol. VIII.

intercambio no se realiza. En este sentido, nadie que está inmerso en el lenguaje es ajeno a la ley *puesto que la ley del hombre es la ley del lenguaje*.¹⁷⁵

Pero el hombre, ante lo avasallador de la red simbólica, tiene una salida y es la de su deseo, y es el psicoanálisis una experiencia intersubjetiva en la que el deseo se hace reconocer. Una cosa es la eficacia simbólica sobre las manifestaciones del inconsciente, la cual sucede se sepa o no de ella, y otra cosa es *saber de esa eficacia simbólica*, en donde la asunción del deseo es la vía para lograrlo. Aquí llegamos al tercer momento de esta presentación.

Si la experiencia psicoanalítica apunta al reconocimiento del deseo, la pregunta que surge es: ¿deseo de quién? Lacan responde: “El deseo del hombre encuentra su sentido en el deseo del otro, no tanto porque el otro posea las claves del objeto deseado, sino porque su primer objeto es ser reconocido por el otro”.¹⁷⁶ Entonces, si el deseo inconsciente quiere ser reconocido en sus manifestaciones, (sueño, lapsus, síntomas, olvidos, locura) él es reconocido en el dispositivo analítico mediante un retorno a ese lenguaje primero de los símbolos o ideografía primordial, lenguaje ajeno por ser el discurso del otro que estaba ahí, pero responsable de los ordenamientos primordiales del sujeto. Ese retorno como ya se dijo en otro apartado, no tiene que ver con regresión obsesiva a estadios tempranos, ni captura imaginaria de un objeto a poseer, sino con la eficacia de una escucha que permite el surgimiento de una palabra plena con la cual construir el propio deseo, escuchando el deseo del otro. Si el psicoanálisis apunta al reconocimiento de un deseo del sujeto, entonces el psicoanálisis es una ciencia de la subjetividad en cuya práctica es la palabra plena, sancionada por otro, la que muestra al sujeto la enajenación fundamental en la que se ha constituido su ser. Pueden reconocerse tres formas de enajenación del sujeto en su discurso: la primera, es la locura donde la palabra está fuera de discurso al no haber un tercero que la sancione; es una palabra que no apunta al reconocimiento del otro y que por lo tanto no se ha edificado sobre la prohibición, sobre la función simbólica que rige la comunidad. La segunda, es el síntoma donde la palabra es expulsada del discurso consciente del sujeto, pero se manifiesta en sus funciones naturales. Por

¹⁷⁵ J. Lacan, *Función y campo de la palabra...*, Op.cit., p. 261.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 257.

ejemplo, es en la parálisis de la histérica o en la duda del obsesivo donde aparece la palabra expulsada del discurso consciente del sujeto. La tercera forma de enajenación del sujeto, es la del hombre moderno que pierde su sentido en las *objetivaciones del discurso*;¹⁷⁷ es decir, se interrumpe la comunicación como en la locura, pero la comunicación se puede volver a restablecer en la obra común de la ciencia, la cual en todo caso lo enajena de su deseo. Así, es en la objetivación científica donde el sujeto encuentra el sentido particular de su vida. Es también así como la doctrina freudiana, entendida desde sus pretensiones objetivas, se constituye en ocasión de enajenación del deseo del sujeto. Aquí es un *muro de lenguaje lo que aleja al sujeto de su verdad*.¹⁷⁸

Ciencia y cultura, manifestaciones donde la *subjetividad creadora*¹⁷⁹ anima su movimiento. Es decir, la objetivación de las ciencias no es sin la eficacia de esta subjetividad y el psicoanálisis ha tenido su parte en este discurso científico, pero no puede sostener su lugar si no formaliza sus fundamentos, lo cual, hasta el momento, no se ha hecho. Llegamos al último punto de esta presentación: “El psicoanálisis ha desempeñado un papel en la dirección de la subjetividad moderna y no podrá sostenerlo sin ordenarlo bajo el movimiento que en la ciencia lo elucida”.¹⁸⁰

De lo que se trata entonces es de acceder a los fundamentos del psicoanálisis con una nueva clasificación de las ciencias que de lugar a la subjetividad y cuyo sostén es *la función simbólica*.

Practicantes de la función simbólica, es asombroso que nos desviemos de profundizar en ella, hasta el punto de desconocer que es ella la que nos coloca en el corazón del movimiento que instaura un nuevo orden de las ciencias, con una nueva puesta en tela de juicio de la antropología.¹⁸¹

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 270.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 271.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 272.

¹⁸⁰ *Ibid.*

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 273.

Este nuevo orden no significa otra cosa que un retorno a una noción de la ciencia verdadera que tiene ya sus títulos inscritos en una tradición que parte del teetetes.¹⁸²

Esta noción de *la ciencia verdadera* se degradó en el positivismo de las ciencias experimentales donde el hombre como totalidad protagonizó *Las ciencias humanas*. Es así como una revisión de la clasificación científica heredada del siglo XIX motiva un retorno a la tradición. Un ejemplo de esta revisión es la aplicación de la lingüística a la antropología contemporánea, y es ella la que da los parámetros para una teoría general del símbolo que logra dar a los fundamentos del psicoanálisis la validez que requiere para formalizarse como ciencia de la subjetividad. Una teoría general del símbolo que operando con los efectos de las matemáticas asegura al psicoanálisis el rigor de sus conjeturas.

Así pues, el psicoanálisis guiado por *la antropología estructural* ha tomado de las matemáticas la ley, *el símbolo actuante*¹⁸³ que determina una realidad estructurada por él. En este sentido se puede hablar de ciencia, llámese *ciencia exacta* o llámese *ciencia conjetural* para el caso del psicoanálisis o la antropología. “Aquí no parece aceptable la oposición que podría trazarse. Pues la exactitud se distingue de la verdad, y la conjetura no excluye el rigor”.¹⁸⁴ Así como la matemática ha permitido introducir la medida en lo real para cronometrar el tiempo (exactitud), así también la matemática posibilita simbolizar otro tiempo *El tiempo intersubjetivo que estructura la acción humana*¹⁸⁵ (conjetura). El tiempo intersubjetivo es una acción que se ordena a la acción del otro y en las fallas —del discurso del otro— construye su certidumbre, la cual está supeditada, en lo sucesivo, a la sanción de ese otro, a su aprobación o desaprobación. Matematizar este tiempo intersubjetivo en que la acción del hombre se entrama en la acción del otro, (lo cual se logra con la ayuda de la lingüística) es indispensable para asegurar el rigor del psicoanálisis como ciencia conjetural o de la subjetividad. Se trata entonces de la matematización o formalización de un principio

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ *Ibid.*, p. 275.

¹⁸⁴ *Ibid.*

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 276.

que implica la historia del sujeto, donde no se trata de reacción vivida sino de *la historicidad fundamental del acontecimiento*.¹⁸⁶

Es la lingüística contemporánea, tal como lo nota la antropología, la que da al psicoanálisis los elementos con los cuales lograr formalizar (o matematizar) el tiempo intersubjetivo que estructura la acción humana. Desde este punto de vista, la interpretación psicoanalítica y todo su edificio conceptual adquiere un valor diferente más acorde al rigor científico que apunta a la verdad.

En este orden de ideas, historia, estructura y sujeto son los conceptos que devienen necesarios para delimitar el campo de la acción psicoanalítica.

Acerca de las resonancias de la interpretación y el tiempo del sujeto en la técnica psicoanalítica

Hay tres propósitos y una pregunta que encuentran lugar en este apartado: restituir a la palabra su pleno valor de evocación; diferenciar lenguaje de comunicación; intervención del analista sólo si apunta a la juntura de lo real y lo simbólico, y una pregunta por la experiencia de lo real en la clínica psicoanalítica.

Restitución a la palabra de su pleno poder de evocación: Desde el prefacio hasta este último apartado hay una insistencia en Lacan y es *volver a traer la experiencia psicoanalítica a la palabra y al lenguaje*.¹⁸⁷ Volver, porque Freud ya la había traído. “Freud lejos de desconocer la resistencia usa de ella como de una disposición propicia a la puesta en movimiento de las resonancias de la palabra”.¹⁸⁸

Freud logra comprender también el efecto de la repetición —en el relato del acontecimiento traumático— en la actualidad de la clínica. Pero como dice Lacan en la introducción del texto¹⁸⁹ “Es tal el espanto que se apodera del hombre al descubrir la figura de su poder, que se aparta de ella en la acción misma que es la suya cuando esa

¹⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 290.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 280.

¹⁸⁹ J. Lacan, *Función y campo de la palabra...*, *Op.cit.*

acción la muestra desnuda”.¹⁹⁰ Se trata entonces de no apartarse de ese poder y escuchar las resonancias de la palabra en la clínica psicoanalítica.

Freud se sirve de la resistencia del sujeto —como resonancia de la palabra— para implicar al sujeto en su mensaje; el éxito de Freud en su clínica se debe a que su interpretación apunta a la pregunta particular del sujeto, es decir, los términos de su doctrina logran ser una buena respuesta para el paciente; pero ya no es posible interpretar con los términos freudianos, hay que trascenderlos buscando su sentido.

Los principios por bien fundados que estén del análisis de las resistencias han sido en la práctica ocasión de un desconocimiento cada vez mayor del sujeto a falta de ser comprendidos en su relación con la intersubjetividad de la palabra.¹⁹¹

Se trata entonces de comprender sus términos a la luz de los principios que los gobiernan, principios que tienen que ver con la filosofía hegeliana, a saber, *dialéctica de la conciencia de sí*.¹⁹² Pero aunque Hegel está en el principio de los términos freudianos, Freud trasciende a Hegel cuando desenmascara la ilusión de totalidad entre individuo y conciencia. Como anota Lacan en el apartado *Símbolo y lenguaje como estructura y límite del campo psicoanalítico*, “El yo del hombre moderno ha tomado su forma en el callejón sin salida dialéctico del alma bella”.¹⁹³ Ideal de objetividad que enajena al sujeto de su deseo y que no permite escuchar las resonancias de la palabra.

Así como Freud logra ir más allá de la interpretación hegeliana, la clínica psicoanalítica debe trascender la interpretación freudiana. La interpretación no puede quedarse en imitar a Freud, sino que debe apuntar a las resonancias de la palabra en el sujeto. Pero, cuando se habla de resonancias de la palabra ¿de qué palabra se trata? Se trata de la palabra verdadera, aquella que resuena en las manifestaciones del inconsciente donde —gracias a una escucha— puede surgir una palabra plena que permite al sujeto acceder a ese *lenguaje primero del deseo* o *ideografía primordial* de la cual se habla en

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 232.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 279.

¹⁹² *Ibid.*, pp. 281-282.

¹⁹³ *Ibid.*, pp. 270-271.

el apartado anterior. Sólo desde ese lugar resuena una palabra plena con la cual se logra trascender y reordenar el discurso actual.

Es ciertamente de un lenguaje de lo que se trata, en efecto, en el simbolismo sacado a la luz por el análisis. Este lenguaje, respondiendo al voto lúdico que puede encontrarse en un aforismo de Lichtenberg, tiene el carácter universal de una lengua que se hiciese entender en todas las otras lenguas, pero al mismo tiempo, por ser el lenguaje que capta el deseo en el punto mismo en que se humaniza haciéndose reconocer, es absolutamente particular al sujeto.¹⁹⁴

Como ya se dijo en el apartado anterior, ese lenguaje primero de los símbolos, descifrado por Freud en las formaciones del inconsciente, conserva su eficacia en el sujeto sin que éste sepa nada de ello. “Basta con que se haga oír pues sus efectos operan sin saberlo él”.¹⁹⁵ Sus efectos resuenan en el discurso actual del paciente y el arte del analista está no sólo en agudizar su escucha sino en evocar estas resonancias. Se trata de un retorno desde el lenguaje actual del paciente, al lenguaje primero de los símbolos, pero un retorno mediado por la escucha del analista que, atenta a las resonancias de la palabra, evoca aquel deseo particular en que el lenguaje humaniza al sujeto.

En este sentido, una palabra es eficaz cuando es evocada desde ese lugar tercero (la escucha) que funge como posibilidad y desde donde el analista debe “pulsar sobre los múltiples pentagramas de la partitura que la palabra constituye en los registros del lenguaje: de donde proviene la sobredeterminación que no tiene sentido sino en este orden”.¹⁹⁶

Todo lo anterior se constituye en la puerta de entrada a una técnica del lenguaje y la subjetividad en psicoanálisis.

Diferencia entre lenguaje y comunicación: El psicoanálisis va construyendo una teoría del lenguaje que trasciende la comunicación, la cual se caracteriza por la concordancia

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 282.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 283.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 280.

entre un signo y una realidad reflejada. En el lenguaje no hay tal concordancia, queda un espacio donde se instala la duda, la pregunta, el vacío que le es particular al sujeto y donde la palabra es siempre su respuesta. De esta manera, en psicoanálisis:

La función del lenguaje no es informar, sino evocar, lo que busco en la palabra es la respuesta del otro. Lo que me constituye como sujeto es mi pregunta. Para hacerme reconocer del otro, no profiero lo que fue sino con vistas a lo que será.¹⁹⁷

Si el deseo inconsciente es deseo de reconocimiento¹⁹⁸, entonces, es el discurso del otro el que aporta esa palabra-respuesta, de donde, “el lenguaje humano constituiría una comunicación donde el emisor recibe del receptor su propio mensaje bajo una forma invertida, es decir, la palabra incluye siempre subjetivamente su respuesta”.¹⁹⁹ De acuerdo con esto, la interpretación en la clínica psicoanalítica, más allá de la realidad de los hechos de la infancia, apunta es a la verdad del sujeto inscrita en ese lenguaje o discurso del otro que constituye esa constelación simbólica, de donde se dedujo *la ideografía primordial*. Por esto, la función del analista, cada vez que interviene con su palabra, es estar advertido de que con ella evoca una respuesta particular en el sujeto y con ello apunta a su subjetividad.

La intervención del analista debe propiciar la juntura entre lo real y lo simbólico: Trascender a Freud para ir más allá de sus términos implica trascender lo imaginario de la experiencia analítica y propiciar la juntura entre lo simbólico y lo real. Es decir, el momento de encuentro entre el vacío o pregunta y la palabra que taponar o responde.

Dos formas privilegiadas para propiciar este encuentro en la transferencia clínica son: uno, la no intervención del analista, que implica no responder a las demandas del paciente —lo cual no hace sino agregar a su discurso más palabras enajenantes— y dos, la función del tiempo en el análisis, tiempo que no tiene que ver con introducir una medida en lo real, sino tiempo lógico que implica la intersubjetividad. Así, no sólo hay que tener en cuenta que la duración de un análisis no presupone términos fijos

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 288.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 257.

¹⁹⁹ J. Lacan, *Función y campo de la palabra...*, *Op.cit.*, p. 287. Ver en este trabajo, *Acerca del símbolo y lenguaje como estructura y límite del campo psicoanalítico*, Cap. 3.

sino, también que las sesiones sometidas a la puntuación dialéctica del analista encuentran en el tiempo un motivo de corte que precipita el surgimiento de una palabra plena o, mejor dicho, que propicia la juntura de lo simbólico y lo real. A este respecto anota Lacan “El inconsciente pide tiempo para revelarse”,²⁰⁰ pero más allá del tiempo cronológico se trata del tiempo intersubjetivo en que la palabra del sujeto surge y se ordena del discurso del otro.

La función del analista es ser testigo del surgimiento de esa palabra mientras persevera en su *no-actuar* que posibilita el surgimiento. *No-actuar* que tiene su límite cuando se trata de puntuar dialécticamente el discurso y cuando el corte de la sesión implica esta puntuación. “Si la palabra contiene ya su respuesta, no hacemos otra cosa que dar a la palabra del sujeto su puntuación dialéctica”.²⁰¹

Es en este punto donde la realidad de la experiencia analítica trasciende lo imaginario de su clínica para introducir *lo simbólico* y darle el lugar privilegiado de *lo eficaz* en la historia del sujeto. *Lo simbólico* como palabra-respuesta que viene en el lugar de un agujero, que en adelante se denominará *lo real*. Aquí aparece una cuestión para el analista en su clínica.

Pregunta por lo real en la clínica psicoanalítica: ¿Qué hay más allá del muro del lenguaje? “Más allá de ese muro no hay nada para nosotros que no sean tinieblas exteriores”.²⁰²

En Freud hay una teoría para explicar estas *tinieblas exteriores*. *Se trata de la pulsión de muerte* la cual está ligada indisolublemente a *la pulsión de vida*.²⁰³ Para Lacan esta teoría freudiana debe ser replanteada desde la función de la palabra y la estructura del lenguaje, mejor aún, debe ser replanteada desde la eficacia del símbolo en su surgimiento de palabra plena.

Entonces, las nociones freudianas de pulsión de muerte y pulsión de vida, ligadas al automatismo de repetición, se entienden si se explican bajo parámetros biológicos; pero ése no es el campo del psicoanálisis; más bien, el psicoanálisis pretende “mostrar

²⁰⁰ J. Lacan, *Función y campo de la palabra...*, Op.cit., p. 300.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 298.

²⁰² *Ibid.*, p. 304.

²⁰³ Ver en este trabajo, *La perversión como constitutiva de la sexualidad*, Cap. 1.

la relación profunda que une la noción de instinto de muerte con los problemas de la palabra”.²⁰⁴ Y lo muestra leyendo en el texto freudiano “las resonancias de la poética de la obra freudiana, primera vía de acceso para penetrar su sentido”.²⁰⁵ De esta manera, la díada pulsión de vida y pulsión de muerte, sólo adquiere sentido desde la concepción de *Mito*. El mismo Freud lo evoca en su texto *Más allá del principio del placer*.²⁰⁶ “Mito que no puede comprenderse en la subjetividad del hombre moderno sino elevándolo a la negatividad del juicio en que se inscribe”.²⁰⁷

Este mito no sólo permite trascender la concepción biológica freudiana, sino que permite también entender el automatismo de repetición como “la temporalidad historizante de la experiencia de la transferencia y la pulsión de muerte como límite a la función histórica del sujeto”.²⁰⁸

Así, el automatismo de repetición que se manifiesta en el juego infantil del nieto de Freud²⁰⁹ ejemplifica lo anterior: pulsión de muerte y pulsión de vida conjugados en el nacimiento de la palabra. En este sentido, la vida humana trasciende al viviente, y su trascendencia radica en el nacimiento de una palabra justo donde se conjugan lo real de la muerte y lo simbólico de lo que ya estaba ahí antes de advenir como sujeto hablante.²¹⁰ “Juegos de ocultación de Freud para mostrar que el momento en que el deseo se humaniza es el momento en que el sujeto nace al lenguaje”.²¹¹

Con la palabra no sólo se soporta y se domina lo real de la ausencia, sino que el deseo por *ello* se instituye. Deseo de algo perdido que aparece en el discurso del otro. Algo perdido que es la negatividad propicia al surgimiento de la palabra. El símbolo nace pues sobre un fondo de ausencia. “El símbolo se manifiesta en primer lugar como asesinato de la cosa y esta muerte constituye en el sujeto la eternización de su deseo”.²¹²

²⁰⁴ J. Lacan, *Función y campo de la palabra...*, *Op.cit.*, p. 304.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 305.

²⁰⁶ S. Freud, “Más allá del principio del placer”, en: *Obras completas*, *Op.cit.*, vol. XVIII.

²⁰⁷ J. Lacan, *Función y campo de la palabra...*, *Op.cit.*, p. 306.

²⁰⁸ *Ibid.*

²⁰⁹ S. Freud, “Más allá del principio del placer”, en: *Obras completas*, *Op.cit.*, vol. XVIII, pp. 14-17.

²¹⁰ J. Lacan, *Función y campo de la palabra...*, *Op.cit.*, p. 306.

²¹¹ *Ibid.*

²¹² *Ibid.*, p. 307.

Nuevamente es trascendiendo a Freud como la muerte adquiere una connotación mítica, y aparece como posibilidad de posibilidad: la palabra del sujeto sobre un fondo de ausencia y entre ambos, el deslizamiento de un deseo.

Para terminar este apartado conclusivo hay que recordar *que la ley del hombre es la ley del lenguaje* donde la palabra como un don de lo simbólico entra en una combinatoria regulada y estructurada por esta ley. Desde esta teoría, el descubrimiento freudiano (el inconsciente) es trascendido y renovado.

4. BÚSQUEDA DE EQUIVALENCIAS ENTRE ALGUNOS CONCEPTOS FREUDIANOS CON LOS TÉRMINOS DE LA ANTROPOLOGÍA ESTRUCTURAL DE CLAUDE LEVI-STRAUSS

Con el propósito de lograr una aproximación hermenéutica de *el retorno a Freud*, se busca —en las formulaciones de *Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis*—, establecer equivalencias entre los términos freudianos y los términos de *la antropología estructural*;²¹³ para esto se intenta dilucidar, en primera instancia, de qué términos se trata en ambas partes.

Después de una lectura del texto, puede inferirse que los términos freudianos que se quieren esclarecer mediante esta conferencia son los términos de *inconsciente y sexualidad*. Son ellos para Lacan *los términos más vivos de la experiencia psicoanalítica*,²¹⁴ pero las tendencias actuales de la clínica —en aras de la adaptación del individuo y del reforzamiento del Yo— los han eclipsado, no quedando de ellos sino un uso vulgar y acrítico que olvida que de esos términos se deriva el corpus teórico psicoanalítico con sus conceptos fundamentales.

La concepción del psicoanálisis se ha inclinado hacia la adaptación del individuo a la circunstancia social (...) A la distancia necesaria para sostener semejante posición es a la que puede atribuirse el eclipse en el psicoanálisis de los términos más vivos de su experiencia, el inconsciente, la sexualidad cuya mención misma parecería que debiese borrarse próximamente.²¹⁵

Pero, para Lacan, esos términos se esclarecen mediante el establecimiento de sus equivalencias en el lenguaje actual de la antropología y de los últimos problemas de la filosofía.²¹⁶ Cuando Lacan habla del lenguaje actual de la antropología, se refiere a *la antropología estructural* de Claude Levi-Strauss.

²¹³ Ver en este trabajo, *Presentación de función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis, sobre el prefacio*, Cap. 3.

²¹⁴ J. Lacan, *Función y campo de la palabra...*, *Op.cit.*, pp. 235-236.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 235.

²¹⁶ Esta investigación se limita a la influencia de la antropología estructural y no se ocupa de la influencia de los últimos problemas de la filosofía en el psicoanálisis.

Según lo anterior, ¿cómo puede pensarse la equivalencia en términos de *la antropología estructural*, de *el inconsciente* y *la sexualidad*, que son términos freudianos?

Se empieza por definir el inconsciente freudiano. ¿Qué se puede añadir a lo ya mencionado al inicio de este trabajo sobre *el inconsciente*?

El inconsciente freudiano

Freud define *el inconsciente* como representaciones que ya estaban ahí antes del surgimiento de una consciencia de ellas. Se refiere a representaciones que existen fuera de la consciencia del sujeto, pero que conservan toda su eficacia en él.

Llegar a esta concepción de *el inconsciente* requirió de un trabajo en la clínica, desde donde se logró trascender lo inconsciente en su acepción descriptiva —como cualidad de lo psíquico— a *el inconsciente* sistemático que implica las relaciones dialécticas entre sus términos y que compromete más allá de su mera descripción “una división tópica o estructural de la psique basada en algo más que la función, una división en partes a las que podía atribuírseles ciertas características y modos de operación diferentes”.²¹⁷

El inconsciente entendido como sistema, muestra en la clínica un sujeto hablado desde un lugar que lo antecede lógicamente y que guarda toda su eficacia determinando la asociación libre del paciente.

La segunda tópica freudiana que da cuenta de *un Yo, un Ello y un Superyó*,²¹⁸ procura aclarar esta concepción sistemática de *el inconsciente*, pues ya no se trata de una simple oposición entre lo inconsciente y lo consciente, sino que el Yo —asociado siempre con la consciencia del sujeto— deja ver que tiene mucho de inconsciente; una prueba es lo reprimido —insostenible para el Yo— que el paciente en análisis no puede nombrar ni discernir. Además de ese Yo inconsciente del orden de lo reprimido, aparece *aquello otro* —que ya estaba ahí— de donde surge un sujeto. Es éste el término inconsciente a rescatar por Lacan con su *retorno a Freud*. “Damos el nombre

²¹⁷ S. Freud, “El Yo y el Ello”, en: *Obras completas, Op.cit.*, vol. XIX, p. 5.

²¹⁸ *Ibid.*

de el inconsciente al sistema que se da a conocer por el signo distintivo de ser inconscientes los procesos singulares que lo sostienen”.²¹⁹

En Freud, *el inconsciente* se constituye de restos —huellas— de palabra que constituyen una cadena que ya estaba ahí (como un depósito). Palabra entendida como *resto mnémico de la palabra oída*.²²⁰ Es decir, un depósito constituido de restos de palabra que vienen de otro lugar a ser escuchadas. Es *el sistema inconsciente* eficaz y constitutivo de la realidad del sujeto.

En el sentido descriptivo, *lo inconsciente* es consecuencia de la represión y la resistencia es la fuerza que lo mantiene. En el sentido sistemático, *el inconsciente* trasciende lo reprimido, es más, lo reprimido sólo es a condición de *el inconsciente* que lo hace posible. El inconsciente no sólo no es necesariamente reprimido sino que su eficacia determina la elección de neurosis del paciente. “Un inconsciente eficiente que permanece inconsciente y parece estar cortado (*cut off*) de la consciencia”.²²¹

“El predominio de ideas inconscientes eficientes es revelado por el análisis como lo esencial en la psicología de todas las otras formas de neurosis”.²²² *Lo inconsciente* designa pensamientos latentes susceptibles de consciencia, pero *el inconsciente* designa, fundamentalmente, pensamientos que no tienen acceso a la consciencia, pero que aún así conservan toda su eficacia y consiguen avanzar a los pensamientos conscientes del sujeto por medio del sueño, los lapsus, los olvidos, en fin , por medio de lo que se manifiesta como fracaso o equivocación. El producto inconsciente busca salida a la consciencia no sin un inmenso trabajo que permite burlar las resistencias del sujeto a su emergencia.

“Todo acto psíquico comienza como inconsciente y puede permanecer tal o bien avanzar desarrollándose hasta la consciencia, según que tropiece o no con una resistencia”.²²³ El sueño como manifestación de *el inconsciente* muestra que está

²¹⁹ S. Freud, “Notas sobre el concepto de lo inconsciente en psicoanálisis”, en: *Obras completas, Op.cit.*, vol. XII, p. 277.

²²⁰ S. Freud, “El Yo y el Ello”, en: *Obras completas, Op.cit.*, vol. XIX, p. 23.

²²¹ S. Freud, “Notas sobre el concepto de lo inconsciente en psicoanálisis”, en: *Obras completas, Op.cit.*, vol. XII, p. 275.

²²² *Ibid.*, p. 271.

²²³ *Ibid.*, p. 275.

regido por sus leyes. Así mismo, el sujeto en su vida cotidiana puede comprobar la eficacia de *el inconsciente* en su discurso, cuyas leyes aparecen en los imprevistos de su rutina.

El contenido manifiesto del sueño nos es dado como un jeroglífico, para cuya solución habremos de traducir cada uno de sus signos al lenguaje de las ideas latentes. Incurriríamos, desde luego, en error si quisiéramos leer tales signos dándoles el valor de imágenes pictóricas y no de caracteres de una escritura jeroglífica.²²⁴

Según lo anterior, *el inconsciente* eficaz y constitutivo —que se manifiesta en el sueño y en las fallas de la vida cotidiana— se asimila a un lenguaje, a una ideografía primordial a traducir. Por lo tanto puede decirse que se manifiesta una realidad discursiva que ya estaba ahí, y que por ella somos vividos.

Freud, retomando a Georg Groddeck, dice: “Nuestro Yo se comporta en la vida de manera esencialmente pasiva, y —según su expresión— somos vividos por poderes ignotos, ingobernables”.²²⁵ Poderes ignotos e ingobernables, pero que se manifiestan como un lenguaje a traducir a los símbolos de una ideografía primordial. Es éste el sentido a recuperar de *el inconsciente* freudiano, el cual, más allá de soportar sus planteamientos en teorías biológicas, más allá de valerse de la física y de la energética para nombrar sus conceptos, tiene un sentido que se deja escuchar y que tiene que ver con la eficacia de un orden simbólico en la constitución del sujeto.

Así, en Freud ya no se trata sólo de lo reprimido latente, se trata fundamentalmente de aquello que ya estaba ahí y que con su eficacia logra manifestarse en el sujeto.

El inconsciente freudiano y la antropología estructural

Cuando Lacan propone equivalencias de los términos freudianos con los términos de *la antropología estructural*, lo hace teniendo presente la validez científica de los conceptos freudianos, que son conceptos prestados de la física y de la energética; son éstos los significantes de los cuales Freud dispone en ese momento. Hay pues un

²²⁴ S. Freud, *La interpretación de los sueños*, *Op.cit.*, p. 516.

²²⁵ S. Freud, “El Yo y el Ello”, en: *Obras completas*, *Op.cit.*, vol. XIX, p. 25.

lenguaje freudiano que debe ser aclarado a la luz de *la antropología estructural* y así, no sólo renovarse sino cobrar actualidad.

En una disciplina que no debe su valor científico sino a los conceptos teóricos que Freud forjó en el progreso de su experiencia, pero que, por estar todavía mal criticados y conservar por lo tanto la ambigüedad de la lengua vulgar, se aprovechan de esas resonancias no sin incurrir en malentendidos, nos parecería prematuro romper la tradición de su terminología. Pero me parece que esos términos no pueden sino esclarecerse con que se establezca su equivalencia en el lenguaje actual de la antropología, incluso en los últimos problemas de la filosofía donde a menudo el psicoanálisis no tiene sino que recobrar lo que es suyo.²²⁶

El valor científico de los términos freudianos es pues incuestionable para Lacan; pero si éstos se toman uno a uno —sin tener presente la estructura que les impone su ley combinatoria— se cae en la vulgarización de los términos y *en su interpretación acrítica*.

Un tercer término al rescate de Freud

“El error de la sociología tradicional, como el de la lingüística tradicional consiste en haber considerado los términos y no las relaciones entre los términos”.²²⁷ Se puede añadir que ése ha sido también el error del psicoanálisis tradicional —considerar los términos uno a uno estableciendo entre ellos lazos imaginarios— y la opción lacaniana plantea que los términos en psicoanálisis se relacionan y cobran validez desde un tercer término que es *la antropología estructural* de Claude Levi-Strauss.

“Es en la posición de un tercer término donde el descubrimiento freudiano (el inconsciente) se esclarece en su fundamento verdadero”,²²⁸ y es Claude Levi-Strauss el que con su *antropología estructural*, aporta el término de *función simbólica*.

²²⁶ J. Lacan, *Función y campo de la palabra...*, Op.cit., pp. 229-230.

²²⁷ Claude Levi-Strauss, *Antropología estructural*, Bs As, Paidós, 1995, p. 90.

²²⁸ J. Lacan, *Función y campo de la palabra...*, Op.cit., p. 248.

Levi Strauss y los nombres de parentesco

Levi-Strauss ve que la forma de vinculación de las comunidades obedece a una ley regulatoria. Se trata de una ley inconsciente que rige la combinatoria de las comunidades. Una ley basada en *los nombres de parentesco*.²²⁹ “Los términos de parentesco no tienen únicamente una existencia sociológica: son también elementos del discurso”.²³⁰

“El grupo social como la lengua, conserva solamente ciertos elementos —algunos de los cuales permanecen idénticos a través de las más diversas culturas— y las combina en estructuras siempre diversificadas”.²³¹ Esta ley, basada en los nombres de parentesco, permite plantear una estructura elemental donde lo fundamental son las relaciones entre sus términos, es decir, cada término vale sólo en su relación con el otro.²³² Levi-Strauss vislumbra una estructura cuya combinatoria está regida por una ley idéntica al orden del lenguaje y Lacan la retoma para darle al psicoanálisis su estatuto científico. Entonces, *estructura simbólica regida por los nombres de parentesco*, aparece como tercer término de la *antropología estructural* de Levi-Strauss, citado por Lacan y desde donde Lacan emprende *el retorno a Freud*.

“La familia biológica está presente y se prolonga en la sociedad humana. Pero lo que confiere al parentesco su carácter de hecho social no es lo que debe conservar de la naturaleza: es el movimiento esencial por el cual el parentesco se separa de ésta”.²³³ Lo anterior, da lugar a poner de relieve el otro término freudiano:

La sexualidad

El inconsciente, para Lacan, aparece como un lugar donde los elementos que lo habitan están regidos por una ley que les imprime su combinatoria; esta combinatoria define a *la sexualidad* como la realidad del inconsciente.

²²⁹ *Ibid.*, p. 266.

²³⁰ C. Levi-Strauss, *Antropología estructural*, *Op.cit.*, p. 80.

²³¹ *Ibid.*, p. 84.

²³² *Ibid.*, p. 90.

²³³ *Ibid.*, p. 94.

Entonces, *la sexualidad*, que en una obliteración del sentido freudiano aparece siempre ligada a la genitalidad y a la reproducción, surge en el discurso lacaniano como la posibilidad dialéctica de valor por la oposición de los términos, es decir, es *la sexualidad* la que permite relacionar los términos de una estructura, de donde, la relación entre *el inconsciente* y *la sexualidad*, términos más vivos de la experiencia freudiana, se resuelve por entero, para Lacan, en un análisis del lenguaje.²³⁴

Desde la ley de los nombres de parentesco a la ley del nombre del padre

Plantear que *el inconsciente* y *la sexualidad* se resuelven por entero en un análisis del lenguaje, es el efecto de leer el texto freudiano desde otro lugar que se constituye en un orden simbólico eficaz; ese lugar es *la antropología estructural*, y desde ella Lacan logra plantear un inconsciente regido por una ley: *la ley del nombre del padre*.²³⁵ De esta ley depende la combinatoria de los términos de *el inconsciente*, pero para formularla desde los nombres de parentesco, Lacan deja hablar a Freud, a su texto:

Freud plantea *La identificación*²³⁶ como un enlace afectivo anterior a cualquier elección de objeto, pero esta identificación sólo es posible a partir de una identificación al *padre primordial*²³⁷ (identificación no mediada) la cual rige y determina las posteriores identificaciones del sujeto. Esta figura mítica freudiana funge como la que regula y da forma al inconsciente del sujeto con el cual trama su destino; un destino regulado por una ley que surge de una prohibición. Es *el complejo de Edipo* la noción freudiana que permite entender la trama inconsciente, estructurada desde una ley primordial que remite a un padre muerto,²³⁸ pero eficaz en las determinaciones del sujeto, las cuales se sustentan en *la prohibición del incesto*.²³⁹

En Levi- Strauss, a diferencia de Freud, no se trata de universalismo del Edipo, sino de la *universalidad de la función simbólica* de la que depende la estructuración del sujeto

²³⁴ Ver en este trabajo, *Algunas consideraciones acerca del encuentro psicoanálisis-antropología estructural*, Cap. 2.

²³⁵ J. Lacan, *Función y campo de la palabra...*, *Op.cit.*, p. 267.

²³⁶ S. Freud, "Psicología de las masas y análisis del Yo", en: *Obras completas*, *Op.cit.*, vol. XVIII, capítulo VII, p. 99.

²³⁷ S. Freud, "Tótem y tabú", en: *Obras completas*, *Op.cit.*, vol. XIII, 1980, p. 134; p. 150.

²³⁸ *Ibid.*, pp. 142-148.

²³⁹ *Ibid.*, p. 11; p. 145 (pie de página).

del inconsciente donde “la ley primordial es la que regulando la alianza sobrepone el reino de la cultura al reino de la naturaleza entregado a la ley del apareamiento. La prohibición del incesto es su pivote subjetivo”.²⁴⁰

Es entonces el padre de la prehistoria personal de Freud —leído desde la función simbólica de Levi-Strauss— resignificado, mejor, actualizado en Lacan para devenir *la ley del nombre del padre*. “En el nombre del padre es donde tenemos que reconocer el sostén de la función simbólica que, desde el albor de los tiempos históricos, identifica su persona con la figura de la ley”.²⁴¹

De acuerdo a lo anterior, *el inconsciente y la sexualidad* encuentran en la función simbólica su validez científica, pues la ley del inconsciente es idéntica a un orden del lenguaje tal y como lo propone Claude Levi-Strauss. “Practicantes de la función simbólica. Es ella la que nos coloca en el corazón del movimiento que instauro un nuevo orden de las ciencias con una nueva puesta en tela de juicio de la antropología”.²⁴²

¿Qué es, a grandes rasgos, la eficacia simbólica de Claude Levi-Strauss?: “La eficacia simbólica se deduce a criterio de Levi-Strauss de estructuras que organizan el ser vivo y del principio de inducción que las vincula”.²⁴³ Para Levi-Strauss se trata de una función que estructura y da forma a los términos que la habitan. En otras palabras, *la eficacia simbólica* es la función que estructura la realidad de un sujeto cuyos términos son simbólicos, es decir, articulados como un lenguaje.

El inconsciente por el contrario siempre está vacío, o para decirlo con más exactitud, es tan ajeno a las imágenes como el estómago lo es a las imágenes que lo atraviesan. Órgano de una función específica, se limita a imponer leyes estructurales, en las que se agota su realidad, a elementos inarticulados que provienen de otra parte: pulsiones, representaciones, recuerdos.²⁴⁴

²⁴⁰ J. Lacan, *Función y campo de la palabra...*, *Op.cit.*, p. 266.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 267.

²⁴² *Ibid.*, p. 273.

²⁴³ M. Zafiropoulos, *Lacan y Levi-Strauss...*, *Op.cit.*, p. 76.

²⁴⁴ C. Levi-Strauss, *Antropología estructural*, *Op.cit.*, pp. 224-225.

Según lo anterior, Lacan inscribe *el inconsciente freudiano* en el estructuralismo levi-straussiano, “El inconsciente es ese capítulo de mi historia marcado por un blanco”,²⁴⁵ cuya combinatoria idéntica al orden del lenguaje y regida por *la ley del nombre del padre* proporciona el carácter de realidad sexual, es decir, términos que al encadenarse, cobran valor en su diferencia y oposición el uno con respecto al otro.

¿No es acaso sensible que un Levi-Strauss sugiriendo la implicación de las estructuras del lenguaje y de esa parte de las leyes sociales que regula la alianza y el parentesco conquista ya el terreno mismo en el que Freud asienta el inconsciente? Entonces es imposible no centrar sobre una teoría general del símbolo una nueva clasificación de las ciencias en el que las ciencias del hombre recobren su lugar central en cuanto ciencias de la subjetividad.²⁴⁶

La función simbólica y las manifestaciones del inconsciente freudiano: Si se aborda el texto freudiano, es posible leer en él las incidencias del lenguaje, es decir, las incidencias de lo simbólico en las manifestaciones del inconsciente. Se leen las incidencias de lo simbólico en el sueño, que para Freud aparece como un texto:

Las ideas latentes y el contenido manifiesto se nos muestran como dos versiones del mismo contenido, en dos idiomas distintos, o mejor dicho, el contenido manifiesto se nos aparece como una versión de las ideas latentes a una distinta forma expresiva, cuyos signos y reglas de construcción hemos de aprender por la comparación del original con la traducción.²⁴⁷

Se leen en el síntoma, según Lacan *estructurado como un lenguaje*,²⁴⁸ y es así como en Freud el síntoma habla por medio del cuerpo de la histérica, de la duda del obsesivo, del delirio del paranoico. El síntoma habla y lo que manifiesta es la expresión de un simbolismo primordial eficaz en la elección de neurosis de cada sujeto.²⁴⁹

²⁴⁵ J. Lacan, *Función y campo de la palabra...*, *Op.cit.*, p. 249.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 274.

²⁴⁷ S. Freud, *La interpretación de los sueños*, *Op.cit.*, p. 516.

²⁴⁸ J. Lacan, *Función y campo de la palabra...*, *Op.cit.*, p. 258.

²⁴⁹ S. Freud, “Inhibición, síntoma y angustia”, en: *Obras completas*, *Op.cit.*, vol. XX.

La conversión sobre la base de una simultaneidad, preexistiendo ya un enlace asociativo, parece plantear mínimos reclamos a la predisposición histérica; en cambio la conversión por simbolización parece requerir un alto grado de modificación histérica.²⁵⁰

Respecto al síntoma histérico en la definición freudiana dice Lacan:

El síntoma es aquí el significante de un significado reprimido de la consciencia del sujeto. Símbolo escrito sobre la arena de la carne y sobre el velo de Maya, participa del lenguaje por la ambigüedad semántica que hemos señalado ya en su constitución.

Pero es una palabra de ejercicio pleno, porque incluye el discurso del otro en el secreto de su cifra.

Descifrando esta palabra fue como Freud encontró la lengua primera de los símbolos, viva todavía en el sufrimiento del hombre de la civilización.²⁵¹

También se leen las incidencias de lo simbólico en el lapsus, otra manifestación del inconsciente que en *Psicopatología de la vida cotidiana*²⁵² es definido como *un discurso logrado*²⁵³ y finalmente, en el chiste, el cual es el que mejor muestra la realidad del inconsciente, pues en ambos —inconsciente y chiste— es condición de su surgimiento la sanción de un tercer término que no es otra cosa que el orden simbólico.

En resumen, todas las manifestaciones del inconsciente tal como Freud las plantea, están determinadas por un simbolismo primordial, estructurado como un lenguaje y regido por una ley cuya eficacia les da forma.

Si son las cifras mismas las que han determinado el destino del sujeto, forzoso es admitir que es en el orden de existencia de sus combinaciones, es decir en el lenguaje concreto que representan,

²⁵⁰ S. Freud, "Estudios sobre la histeria", en: *Obras completas, Op.cit.*, vol. II, p. 189.

²⁵¹ J. Lacan, *Función y campo de la palabra...*, *Op.cit.*, p. 270.

²⁵² S. Freud, "Psicopatología de la vida cotidiana" en: *Obras completas, Op.cit.*, vol. VI.

²⁵³ J. Lacan, *Función y campo de la palabra...*, *Op.cit.*, p. 258.

donde reside todo lo que el análisis revela al sujeto como su inconsciente.²⁵⁴

Para retomar todo lo dicho hasta el momento, los términos más vivos de la experiencia freudiana, a saber, *inconsciente* y *sexualidad*, deben ser puestos en relación desde una teoría del lenguaje que implica *la antropología estructural* que tiene en la lingüística de Ferdinand de Saussure su soporte.²⁵⁵

El psicoanálisis, desde esta perspectiva del lenguaje, consiste para cada sujeto en asumir su historia por medio de una palabra dirigida al otro y esa historia se define como la puesta en acto de un simbolismo primordial, de un simbolismo que ya estaba ahí (escrito en el cuerpo de la histérica, inscrito en los monumentos históricos, gravado en el inconsciente colectivo), estructurado como un lenguaje y que obedece a una ley idéntica al orden del lenguaje.

Se plantea pues una puesta en relación entre el inconsciente freudiano y el lenguaje, tal como lo plantea Claude Levi-Strauss en su antropología estructural:

Lo que define como perteneciente al lenguaje un elemento cualquiera de una lengua, es que se distingue como tal para todos los usuarios de esa lengua en el conjunto supuesto constituido por los elementos homólogos.

Los efectos particulares de ese elemento del lenguaje están ligados a la existencia de ese conjunto, anteriormente a su nexo con toda experiencia particular del sujeto. Considerar este último nexo fuera de toda referencia al primero, consiste en negar en ese elemento la función propia del lenguaje.²⁵⁶

Para Lacan, ¿cuál es la función propia del lenguaje? Decir más de lo se quiere decir, derivar sentido, de donde la función del lenguaje es siempre resonancia por desplazamiento de un simbolismo primordial.

²⁵⁴ J. Lacan, *Función y campo de la palabra...*, Op.cit., p. 259.

²⁵⁵ Ver en este trabajo, *Algunas consideraciones acerca del encuentro psicoanálisis- antropología estructural*, Cap. 2.

²⁵⁶ J. Lacan, *Función y campo de la palabra...*, Op.cit., p. 263.

¿De dónde toma Lacan la función propia del lenguaje? De *la antropología estructural* de Levi-Strauss que plantea las estructuras complejas de la alianza regida por la ley que implica los nombres de parentesco.²⁵⁷

Esta ley de los nombres de parentesco es como el lenguaje: *imperativa en sus formas pero inconsciente en su estructura.*²⁵⁸

Clínica psicoanalítica, una nueva perspectiva

Entender *el inconsciente y la sexualidad* desde *la antropología estructural*, permite replantear la clínica psicoanalítica tal y como se ha venido ejerciendo: olvidando el sentido de los conceptos freudianos y adaptándolos a las demandas de la sociedad.

Para los post-freudianos, la clínica psicoanalítica se basa en una noción, a saber, el *análisis de las resistencias* y *¿qué es la resistencia en Freud?*²⁵⁹ La noción freudiana de *resistencia* es tomada de la física y sirve para explicar el conjunto de fuerzas que se opone al esclarecimiento de las neurosis. Ni el individuo ni la sociedad está dispuesto a sacrificar, el primero, la ganancia en la enfermedad y la segunda, las ilusiones e ideales erigidos sobre una verdad que insiste en ser escuchada y sobre la cual *la resistencia* se opone.

La noción de resistencia en Freud es la que marca la diferencia entre la técnica psicoanalítica y el procedimiento hipnótico por sugestión.

La técnica sugestiva no hace caso del origen, de la fuerza y la significación de los síntomas patológicos, sino que deposita algo, la sugestión, que según se espera, será suficientemente poderosa para impedir la exteriorización de la idea patógena. La terapia analítica, en cambio, no quiere agregar ni introducir nada nuevo, sino restar, retirar y con este fin se preocupa por la génesis de los síntomas patológicos y la trama psíquica de la idea patógena, cuya eliminación se propone como meta (...) La sugestión impide penetrar en el juego

²⁵⁷ *Ibid.*, pp. 265-266.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 266.

²⁵⁹ Ver en este trabajo, *De la hipnosis a la asociación libre*, Cap. 1.

de las fuerzas psíquicas. Por ejemplo no permite individualizar la resistencia con que los enfermos se aferran a su enfermedad, mostrándose refractarios a la curación; la resistencia es lo único que nos posibilita comprender su conducta en la vida.²⁶⁰

De acuerdo a lo anterior, para Freud *la resistencia a la cura* (aferrarse a la enfermedad) es el medio del que se dispone en la clínica para acceder a la verdad singular del paciente. La resistencia que aparece —como algo del orden de lo que se opone— en las asociaciones libres en la actualidad de la clínica, se manifiesta fundamentalmente como olvido de escenas o acontecimientos traumáticos e insoportables de los que nada se sabe, pero que conservan su eficacia sobre el discurso actual del paciente.

Vivencias sobrevenidas en épocas muy tempranas de la infancia y que en su tiempo no fueron entendidas, pero han hallado inteligencia e interpretación con efecto retardado. Se toma noticia de ellas a través del sueño y los más probatorios motivos extraídos de la ensambladura de la neurosis lo fuerzan a uno a creer en ellos.²⁶¹

Definir la resistencia como olvido es darle la connotación de manifestación del inconsciente, igual que el sueño, el chiste y la psicopatología de la vida cotidiana. De esta manera, la resistencia como manifestación del inconsciente que permite acceder a la singularidad del paciente en análisis, es también la vía regia para saber acerca de *la ensambladura de la neurosis*, cuyo conocimiento debe permitir desarmar cada vez con mayor eficacia las resistencias del paciente. Entonces, el levantamiento de las resistencias no depende únicamente de la clínica de lo singular, sino que supone un conocimiento de la organización estructural de las neurosis cuya consideración en la transferencia permite debilitar la oposición al progreso en el análisis, aún cuando esa ensambladura común de la neurosis sólo se manifieste en el caso por caso, luego de vencer las resistencias.

²⁶⁰ S. Freud, “Sobre psicoterapia (1905 [1904])”, en: *Obras completas, Op.cit.*, vol. VII, p. 250.

²⁶¹ S. Freud, “Recordar, repetir, reelaborar”, en: *Obras completas, Op.cit.*, vol. XII, p. 151.

Cada uno de ustedes ya se habrá convencido por experiencia propia de que uno aborda de manera muy diferente un caso nuevo si antes penetró la ensambladura de algunos casos patológicos típicos. Imagínense que hubiéramos reducido a fórmulas sucintas lo que en el edificio de las diversas formas de neurosis está sujeto a leyes, como ya lo hemos logrado respecto de la formación de síntoma en la histeria.²⁶²

Para Freud es entonces importante que el analista sepa que la neurosis actual de su paciente está determinada por leyes que constituyen *la ensambladura de la neurosis* y que lo que aparece en la asociación libre del paciente como resistencia es una actuación de su realidad, pero sin conocimiento de lo que la determina. La resistencia es la responsable de no recordar, o mejor, de no saber lo que determina la actualidad de la asociación libre.

Según lo anterior, la clínica de lo singular permite acceder a la generalidad de la estructura de la neurosis, la cual a su vez es indispensable para abordar el caso singular.

Hay pues en Freud una formulación que implica la ensambladura de la neurosis eficaz en la conducta del sujeto y que obedece a leyes. Estas leyes, Freud las condensa en *temor al padre*²⁶³ el cual se constituye en el operador que regula la ensambladura de la neurosis. “En pacientes del sexo masculino las resistencias más sustantivas a la cura parecen provenir del complejo paterno y resolverse en el miedo al padre, el desafío al padre y la incredulidad hacia él”.²⁶⁴

En Freud se lee que la neurosis actúa como protección, como disfraz de una verdad relacionada con una pulsión insoportable. La clínica psicoanalítica apunta a esa verdad

²⁶² S. Freud, “Perspectivas futuras de la terapia psicoanalítica”, en: *Obras completas, Op.cit.*, vol. XI, p. 135.

²⁶³ En elaboraciones posteriores, (*Psicología de las masas y análisis del Yo*) Freud le da al padre el estatuto de operador universal al hablar de una identificación al padre anterior a toda investidura de objeto. Se trata del padre de la prehistoria personal por el cual serán posibles las posteriores identificaciones. S. Freud, “Psicología de las masas y análisis del Yo”, en: *Obras completas, Op.cit.*, vol. XVIII, p. 99.

²⁶⁴ S. Freud, “Perspectivas futuras de la terapia psicoanalítica”, en: *Obras completas, Op.cit.*, vol. XI, p. 135.

y por tanto a vencer la resistencia del paciente para deshacer la protección neurótica. Pero —si se lee a Freud teniendo en cuenta el orden simbólico— el paciente se resiste y su resistencia es una manifestación del inconsciente que aparece en su discurso, en sus asociaciones, por eso, la escucha del analista debe estar atenta a los momentos que permitan intervenir para señalar la emergencia de lo inconsciente, y el analista tiene en ello la oportunidad de saber sobre la ensambladura de las neurosis. Es un saber sobre una ensambladura que con sus leyes rige la subjetividad del neurótico y que encuentra en la resistencia de *la asociación libre* su eficacia con *el miedo al padre*. Miedo, temor, palabras que connotan una realidad que actúa en contra del develamiento de una verdad. La ensambladura de la neurosis opera sin que se sepa de ella, pero la autoridad que le da al analista un saber hacer en la clínica es la que le permite con su escucha *nombrar la resistencia* y con ello su levantamiento, es decir, el analista que tiene un saber sobre la eficacia de lo inconsciente en la singularidad de la asociación libre del paciente, está preparado para *nombrar la resistencia*, para nombrar lo olvidado y así promover la reestructuración del discurso del paciente. “Nombrar la resistencia no puede producir su cese inmediato. Es preciso dar tiempo al enfermo para enfrascarse en la resistencia, no consabida para él, para reelaborarla”.²⁶⁵

Si el inconsciente freudiano ha de entenderse en términos de una combinatoria significativa que le da su estatuto de realidad sexual, la cual está regida por una ley — idéntica al orden del lenguaje— que determina su forma, entonces, lo que viene a mediar entre la concepción freudiana y el estado actual de la clínica psicoanalítica — donde prevalece el análisis de las resistencias— es un tercer término, orden simbólico que incluye todas las manifestaciones del lenguaje y que permite reestructurar toda la experiencia.

El inconsciente deja de ser el refugio inefable de las particularidades individuales, el depositario de una historia singular que hace de cada uno de nosotros un ser irremplazable. Se reduce a un término mediante el cual designamos una función: la función simbólica, específicamente humana, sin duda, pero que se ejerce en todos los

²⁶⁵ S. Freud, “Recordar, repetir, reelaborar”, en: *Obras completas, Op.cit.*, vol. XII, p. 157.

hombres de acuerdo con las mismas leyes; que se limita de hecho al conjunto de esas leyes.²⁶⁶

Con *el retorno a Freud*, Lacan muestra todo lo que la clínica psicoanalítica debe a los manejos del lenguaje y la palabra en la experiencia de la cura, es decir, Lacan muestra una nueva perspectiva de la clínica psicoanalítica desde su puesta en relación con la función simbólica de Levi-Strauss.

Así pues, la resistencia —según Levi-Strauss— se levanta en la transferencia gracias a la interpretación significativa que reorganiza el universo simbólico del paciente.

¿Cómo dar una definición más condensada de la concepción del análisis tal como Lacan la promueve en su retorno a Freud y luego de su lectura de éste y Levi-Strauss?²⁶⁷

El análisis de las resistencias en una interpretación vulgar y acrítica del legado freudiano privilegia un orden imaginario donde las fantasías, los estadios del desarrollo psíquico, las relaciones libidinales de objeto y las nociones de transferencia y contratransferencia están subsumidas a una realidad individual. Esta realidad involucra un orden psicofisiológico que le da a lo inconsciente una connotación evolutiva y biológica.

Sólo a partir del momento en que *el inconsciente* deja de ser una realidad individual para ser una realidad simbólica —parte de un discurso— la clínica psicoanalítica se actualiza y la cientificidad del psicoanálisis con los conceptos forjados por Freud, *inconsciente* y *sexualidad*, se convalida y renueva. “El inconsciente es aquella parte del discurso concreto en cuanto transindividual que falta a la disposición del sujeto para restablecer la continuidad de su discurso consciente”.²⁶⁸

Entonces, el análisis de las resistencias es puesto en relación con lo simbólico que profundiza el resorte inconsciente y, de esta manera, ya no se puede hablar de regresión, ni de estadios del desarrollo —en busca de un objeto más allá de la palabra

²⁶⁶ C. Levi-Strauss, *Antropología estructural*, *Op.cit.*, p. 224.

²⁶⁷ M. Zafiropoulos, *Lacan y Levi-Strauss o el retorno a Freud*, *Op.cit.*, p. 73.

²⁶⁸ J. Lacan, *Función y campo de la palabra...*, *Op.cit.*, p. 248.

del sujeto— sino de historia. Es la noción de historia en la clínica la que da lugar a la *interpretación simbólica* en vez de *análisis de las resistencias*; así, en vez de la búsqueda obsesiva de realidades que intentan llenar un vacío y suplir necesidades, se privilegia la pregunta histórica, porque histerizar el discurso del paciente es promover una pregunta, es abrir la posibilidad de apuntar a la verdad del deseo del sujeto. “Medir la diferencia de consistencia y de eficacia técnica entre la referencia a los estadios pretendidamente orgánicos del desarrollo individual y la búsqueda de los acontecimientos particulares de la historia del sujeto”.²⁶⁹

La historia en la clínica como acontecimiento del lenguaje es el resultado de poner en relación los términos freudianos con el orden simbólico. En la historia del sujeto en análisis, los acontecimientos se engendran en una *historización primaria*;²⁷⁰ dicho de otra manera, la historia se hace en el escenario donde se la representa una vez escrita.

En la interpretación se trata de buscar en el resorte inconsciente esa eficacia de lo que ya está escrito, y que con su ley estructura los acontecimientos del sujeto. Lo que ya está escrito remite a una simbología primordial eficaz que resuena en el lenguaje actual del sujeto en la clínica bajo transferencia. Así, al recuperar el sentido de la experiencia psicoanalítica, se entiende que el sentido de *resistencia* en Freud no deja escapar la importancia del orden simbólico y de la eficacia de *el inconsciente* en la actualidad de la clínica. *El retorno a Freud* de Lacan busca rescatar ese sentido del olvido.

De acuerdo a lo anterior, la clínica psicoanalítica debe ser replanteada sirviéndose de las nociones freudianas, pero trascendiéndolas al leerlas desde la estructura del lenguaje y la función de la palabra; estructura del lenguaje para profundizar en el resorte inconsciente y función de la palabra como único medio del que dispone el analista en la actualidad de la clínica.

Para resumir, lo que deviene de la puesta en relación de los términos freudianos del *análisis de la resistencia* desde la *función simbólica*, es, en vez de un individuo biológico, un *sujeto del lenguaje* y en vez de memoria biológica, la *historia del sujeto*.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 250.

²⁷⁰ *Ibid.*

Con un sujeto y su historia, se trama el inconsciente estructurado como un lenguaje.

¿Que quiere decir estudiar un caso en su singularidad? Quiere decir que esencialmente para él, el interés, la esencia, el fundamento, la dimensión propia del análisis, es la reintegración por parte del sujeto de su historia hasta sus últimos límites sensibles, es decir hasta una dimensión que supera ampliamente los límites individuales.²⁷¹

La fonología de Saussure o un encuentro con la realidad sexual del inconsciente

La fonología saussureana adoptada por Levi-Strauss para formular sus estructuras de parentesco, permite leer a Freud y buscarle un sentido que trasciende la terminología de su época, así, la fonología saussureana permite trascender el análisis de las resistencias, sacarlo de su marco evolutivo y replantearlo desde una teoría del lenguaje que se soporta en la función simbólica.

La fonología busca descubrir leyes generales. El sociólogo se encuentra en una situación formalmente semejante a la del lingüista fonólogo: como los fonemas, los términos de parentesco son elementos de significación. Como ellos, adquieren esta significación sólo a condición de integrarse en sistemas. Los sistemas de parentesco como los sistemas fonológicos son elaborados por el espíritu en el plano del pensamiento inconsciente.²⁷²

La función simbólica es aquella que soportada en la lingüística de Ferdinand de Saussure “distingue las estructuraciones sincrónicas de las estructuraciones diacrónicas en el lenguaje”²⁷³ lo cual puede permitir “comprender mejor el valor diferente que toma nuestro lenguaje en la interpretación de las resistencias y de la

²⁷¹ J. Lacan, *Los escritos técnicos de Freud*, Op.cit., p. 26.

²⁷² C. Levi-Strauss, *Antropología estructural*, Op.cit., p. 78.

²⁷³ J. Lacan, *Función y campo de la palabra...*, Op.cit., p. 277.

transferencia o también diferenciar los efectos propios de la represión y la estructura del mito individual del neurótico”.²⁷⁴

Así pues, la función simbólica tomada de Levi- Strauss es inaugural en la obra de Lacan. Plantear una simbología primordial que se explica matemáticamente por medio de los números primos, de los que todos los otros números están compuestos, permite replantear la interpretación psicoanalítica. De esta manera, el discurso del paciente en análisis, puede reconducirse en una suerte de reducción a esa simbología original que resuena en sus asociaciones libres.

Ya no se trata de doctrina, ni de adoctrinamiento. La interpretación no puede quedarse en esclarecimientos teóricos. Ellos se constituyen en un obstáculo que no permite ver la eficacia de ese símbolo primero, universal, pero que se singulariza en el momento en que capta el deseo del sujeto.

Para liberar la palabra del sujeto, lo introducimos en el lenguaje de su deseo. Es decir, en el lenguaje primero, en el cual, más allá de lo que nos dice de él ya nos habla sin saberlo y en los símbolos del síntoma en primer lugar.²⁷⁵

“Es de un lenguaje de lo que se trata en el simbolismo sacado a la luz por el análisis”.²⁷⁶ Es un lenguaje o simbolismo primero del que nada se sabe, pero eso no impide que tenga sus efectos y es el analista el llamado a evocar ese símbolo primero desde las resonancias de la palabra en la actualidad de la clínica.

Para concluir, *el retorno a Freud* de Lacan es por la vía de Levi-Strauss; su estructuralismo antropológico permite que el inconsciente freudiano devenga *el inconsciente estructurado como un lenguaje* cuya realidad es sexual y esa sexualidad desde una teoría del lenguaje se entiende por las relaciones entre los términos de la cadena inconsciente y estructurante. “Se trata de definir relaciones abstractas pero constantes, que traducen el aspecto inteligible del fenómeno estudiado”.²⁷⁷

²⁷⁴ *Ibid.*

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 282.

²⁷⁶ *Ibid.*

²⁷⁷ C. Levi-Strauss, *Antropología estructural*, *Op.cit.*, p. 101.

La sexualidad que constituye la realidad del inconsciente, trasciende el marco biológico del ser macho y del ser hembra. La sexualidad entendida desde Levi-Strauss aparece en la sociedad como un reparto de funciones dentro de un juego de alternancia. Es decir, la sexualidad aparece al nivel de la alianza, en tanto que opuesta a la generación natural, a la descendencia biológica, donde se ejercen los intercambios fundamentales —al nivel, pues, del significante— y donde encontramos las estructuras más elementales del funcionamiento social, a inscribir en los términos de una combinatoria.²⁷⁸

El inconsciente y la sexualidad términos freudianos que —leídos desde la función simbólica de Claude Levi-Strauss— aparecen en una estructura de lenguaje donde la sexualidad, promoviendo la combinatoria, proporciona a los términos de *el inconsciente* una realidad sexual discursiva.

Función simbólica es el término de la *antropología estructural* sin el cual el psicoanálisis está destinado a disolverse en una terminología que no le permite trascender sino, al contrario, estrellarse en términos biológicos y físicos que en su afán de reconocimiento sólo consiguen ser un remedo de ciencia.

La última parte de la conferencia *Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis*, deja ver la influencia heideggeriana en los planteamientos lacanianos. Muestra la influencia que ejerce en la clínica, permitiendo diferenciar tres órdenes en ella, a saber: lo simbólico, lo imaginario y lo real, y muestra la interpretación entendida como aquella que promueve la juntura entre lo simbólico y lo real. Aspectos demasiado importantes, pero de los cuales esta investigación no se ocupa, limitándose exclusivamente al lugar privilegiado de *la antropología estructural* de Claude Levi-Strauss desde donde Lacan promueve *el retorno a Freud*.

Consciente de la importancia de volver al pasado, pero para historizarlo en la actualidad, me propongo realizar una interpretación del *retorno a Freud* de Lacan

²⁷⁸ J. Lacan, *Los cuatro principios...*, *Op.cit.* p. 156.

desde ciertos planteamientos de *la historicidad de la comprensión* de Hans-Georg Gadamer, tal y como se exponen en los capítulos 9, 10 y 11 de *Verdad y método*.²⁷⁹

Esta propuesta no intenta cuestionar los postulados freudianos, ni tampoco las formulaciones de Lacan retornando a Freud, esta propuesta intenta encontrar elementos que permitan leer la interpretación que hizo Lacan de Freud, para lo cual resultan de gran ayuda algunos aspectos gadamerianos de *la historicidad de la comprensión*.

Para cumplir con lo propuesto se empieza por describir en qué consiste *la historicidad de la comprensión* propuesta por Hans- Georg Gadamer. Esta descripción no pretende ser exhaustiva. No se constituye en introducción a la hermenéutica ni en una exégesis del texto gadameriano; es, más bien, una fase previa a los comentarios hermenéuticos sobre *el retorno a Freud* de Lacan, que permite comprenderlos mejor.²⁸⁰

²⁷⁹ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 2007, pp. 331-458.

²⁸⁰ Para profundizar La historicidad de la comprensión, remitirse a:

Jean Grondin, *Introducción a Gadamer*, España, Herder, 2003.

Jean Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, España, Herder, 2002.

Jean Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, España, Herder, 2008.

5. LA HISTORICIDAD DE LA COMPRENSIÓN

Gadamer expresa su concepción de la historicidad de la comprensión fundamentalmente en su texto *Verdad y método*. Éste se convierte en el fundamento de todas las elaboraciones filosóficas expresadas durante su larga vida, (1900-2002).

La historicidad de la comprensión que se expresa en *Verdad y método* (1960), en su ensayo posterior sobre Paul Celan *¿Quién soy yo quién eres tú?* Y en *Verdad y método II* (1986) no es prescriptiva, es decir, no incluye pautas o caminos a seguir, solamente nos dice que la apertura al otro en un acontecimiento contingente da lugar a la comprensión. A continuación, sólo nos ocupará *Verdad y método*.

Heidegger y la historicidad de la comprensión

La obra de Gadamer es un intento de responder a una pregunta por la hermenéutica, la cual surge en el momento en que Gadamer se acerca a sus predecesores; son ellos, entre otros, Schleiermacher, Dilthey, Husserl, y fundamentalmente, Heidegger. Los dos primeros, aunque abrieron la pregunta por una historicidad de la comprensión, no pueden desligarse del objetivismo histórico ni, por tanto, del método de las ciencias naturales. Fueron Husserl con su fenomenología y, fundamentalmente, Heidegger con su preestructura de la comprensión los que abrieron el camino a Gadamer para su concepción de *la historicidad de la comprensión*.

En *Verdad y método* Gadamer es claro al decir que sigue en primer lugar a Heidegger.²⁸¹ Por eso, él parte de lo que Heidegger denomina en su obra *Ser y tiempo*, “el círculo del entender”²⁸² donde la comprensión deja de ser un círculo epistemológico para ser un círculo ontológico, es decir, la comprensión es un *existenciario heideggeriano*, pues se es comprendiendo y en consecuencia lo que se quiere comprender es coextensivo al que quiere comprender,²⁸³ de ahí, el carácter ontológico de la pertenencia del intérprete a su objeto, pues se es comprendiendo y se

²⁸¹ H. G. Gadamer, *Verdad y método*, *Op.cit.*, p. 330.

²⁸² Martín Heidegger, *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Universitaria, 1998.

²⁸³ Pues el ser abarca al objeto.

comprende en el objeto. Aparece pues planteado en Heidegger que la existencia y la comprensión están ligados indisolublemente, pero esta comprensión es posible porque hay una anticipación del entender o saber previo. “Se trata de una motivación existencial. En el entender, en cuanto entenderse del Dasein, está en juego siempre una anticipación de la existencia, que ha de aclarar la interpretación”.²⁸⁴

“Al desarrollo del comprender lo llamamos interpretación. En ella el comprender se apropia, comprendiendo lo comprendido”.²⁸⁵ La consecuencia de que toda comprensión está basada en un saber previo es que lo que se comprende no puede estar separado de lo ya comprendido, sino que es a partir de eso ya comprendido que se abre la posibilidad de cualquier comprensión. En el momento en que habitamos lo ya comprendido, entonces nos abrimos al ser en el comprender, es decir a la temporalidad del estar ahí. Es así como comprender, ser y tiempo enmarcan los fundamentos de una ontología de la comprensión.

Del saber previo como condición de la comprensión

Comprender el comprender como un existenciario —desde la temporalidad del estar ahí heideggeriano— posibilita *asegurar la elaboración del tema científico desde la cosa misma*²⁸⁶ como la única posibilidad *de realizar la interpretación comprensiva*.²⁸⁷ Pero entender desde *la cosa misma*, no es sin un saber previo o anticipación de la existencia. La cuestión es estar advertido de él, saber del efecto que tiene eso *ya comprendido* sobre el sentido que se da a la cosa por comprender y para saberlo, ese *saber previo* o anticipaciones del saber deben validarse en la *cosa misma* que se quiere comprender; siendo así, las anticipaciones inadecuadas a la cosa se auto aniquilan. Por eso es importante, dice Gadamer, examinar las opiniones previas que subyacen a lo que está por comprender (un texto, o una obra) en cuanto a su origen y validez.²⁸⁸ Se sabe de la validez de las propias anticipaciones o saber previo cuando se deja hablar al texto por sí mismo; él dirá si las propias anticipaciones son adecuadas a la cosa en sí,

²⁸⁴ J. Grondin, *Introducción a Gadamer, Op.cit.*, p. 131.

²⁸⁵ *Ibid.*

²⁸⁶ H. G. Gadamer, *Verdad y método, Op.cit.*, p. 332.

²⁸⁷ *Ibid.*

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 334.

es decir, el texto en sí mismo permite acceder a los propios prejuicios y da la posibilidad de validarlos. “La comprensión sólo alcanza sus verdaderas posibilidades cuando las opiniones previas con las que se inicia no son arbitrarias”.²⁸⁹

Según lo anterior, si lo por comprender es coextensivo a lo ya comprendido, entonces hay un saber previo por examinar que atañe a ambas partes y al que se puede acceder si se deja hablar la cosa por sí misma (al texto o a la obra); lo que aparece en ella como anticipaciones son en todo caso co-extensivas a las propias. Así, escuchando lo otro, hay acceso a un saber previo de sí mismo que pasaba inadvertido y en el cual, cada uno puede hacerse cargo de sus anticipaciones; por lo tanto, lo otro aparece en su diferencia y muestra una tradición que como saber previo habla de los propios *prejuicios*.

El que pasa de largo por lo que el otro está diciendo, tampoco podrá integrar por entero lo que entendió mal de sus propias y variadas expectativas de sentido. El que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él.²⁹⁰

No se trata de asegurarse a sí-mismo contra la tradición que hace oír su voz en el texto, sino de mantener alejado lo que pueda dificultar comprender desde la cosa misma.²⁹¹

El rescate del prejuicio

Lo ya comprendido o saber previo (saber que no se sabe) como antecedente lógico, debe entenderse como un hecho de lenguaje constituido de *prejuicios*. Gadamer se da entonces a la tarea de la rehabilitación del concepto de prejuicio, el cual bajo la influencia del método científico y en aras de la objetividad cae en una especie de desprestigio, pues para ellos el prejuicio es el que impide acercarse a la cosa en sí misma. Gadamer muestra cómo el comprender no es sin prejuicios, ellos están ahí, constituyendo una realidad de la cual nada se sabe, pero a la que es posible acceder en el comprender.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 333.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 335.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 336.

Si la comprensión implica un saber del prejuicio que habla desde la cosa misma, entonces, dice Gadamer, hay que rescatar el prejuicio del *prejuicio de la ilustración* que lo considera un obstáculo a la comprensión científica.²⁹² La cuestión para Gadamer radica en la legitimidad de los prejuicios “¿En qué se distinguen los prejuicios legítimos de los que no lo son?”.²⁹³

Toda comprensión está inscrita en lo ya comprendido, no siempre consciente, pero lo cual posibilita toda comprensión. Eso ya comprendido constituye el horizonte actual, es decir, la suma de prejuicios con que se ha logrado una representación de la cosa; pero la cosa habla y permitir que la cosa —que queremos entender— hable por sí misma, implica poner en suspenso los prejuicios, que serán válidos o inválidos de acuerdo a lo que se escuche de la cosa en sí misma. Los propios prejuicios —inadvertidos— constituyen el presente y para saber de ellos hay que acceder al pasado —como la cosa por comprender— a su alteridad, desde una tradición (lugar de lo ya comprendido) que interpela y que media entre presente y pasado. Cuando esto sucede, el ser de lo cuestionado se abre y no sólo se logra saber de los prejuicios sino que se amplía el punto de visión o el horizonte del que se dispone.

Según lo anterior, si el comprender no es sin prejuicios, entonces es fundamental para Gadamer recuperar *la autoridad y la tradición* que la Ilustración, en aras de la objetividad del método científico, descartó como prejuicios que impedían acceder a la cosa en sí misma.²⁹⁴ Para Gadamer, “la autoridad es una fuente de prejuicios pero también es una fuente de verdad”²⁹⁵ y *la tradición* pervive en toda comprensión actual manifestándose aún sin saber de ella; la tradición como lugar del saber previo, estructura y da sentido integrándose a lo que se manifiesta en el presente; entonces, la tradición como forma anónima de autoridad tiene la connotación en Gadamer de lugar de las anticipaciones de sentido, lugar de los prejuicios, en fin, la tradición tiene el sentido de lugar, sin el cual ninguna comprensión es posible, y comprender la comprensión implica saber de ese lugar, de la validez de lo que lo constituye, es decir, implica saber de lo que es adecuado y de lo que no lo es, a la cosa por comprender. “El

²⁹² *Ibid.*, pp. 338-339.

²⁹³ *Ibid.*, p. 344.

²⁹⁴ *Ibid.*

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 346.

entender se realiza en virtud de anticipaciones de sentido que se forman sobre el trasfondo de la pertenencia a una tradición”.²⁹⁶

Teniendo en cuenta lo dicho hasta el momento, comprender se entiende entonces como acontecimiento en un *contexto global al cual pertenece el comprender mismo*.²⁹⁷

Es decir, comprender es saber que se está inmerso en una tradición que determina la forma singular de interpretar la cosa que me es coextensiva.

Acorde con lo anterior, hay en Gadamer un planteamiento de *una nueva hermenéutica* que reconoce en toda comprensión el ser finito e histórico del sujeto, es decir, reconoce no sólo el límite de toda comprensión sino, además, que la comprensión está determinada por la tradición.²⁹⁸

En cualquier caso la comprensión en las ciencias del espíritu comparte con las pervivencias de las tradiciones un presupuesto fundamental, el de sentirse interpelado por la tradición misma. ¿Pues no es cierto que sólo así resultan comprensibles en su significado los objetos de su investigación, igual que los contenidos de la tradición?²⁹⁹

Para *la nueva hermenéutica* el significado de lo que se quiere investigar, aunque haga parte del pasado, sólo accede a la comprensión desde el presente, un presente posibilitado por la tradición en que está inmerso. Así, “el determinar de nuevo el significado de lo investigado es y sigue siendo la única realización auténtica de la tarea histórica”³⁰⁰ y el nuevo significado de lo que se quiere comprender empieza a plantearse desde el momento en que lo que está por comprender, abre su ser a la comprensión. Es decir, el significado de lo que está por comprender no es independiente de las consideraciones actuales del que comprende. “Por tanto, el efecto de la tradición que pervive y el efecto de la investigación histórica forman una unidad efectual cuyo análisis sólo podrá hallar un entramado de efectos recíprocos”.³⁰¹

²⁹⁶ J. Grondin, *Introducción a Gadamer, Op.cit.*, p. 134.

²⁹⁷ *Ibid.*

²⁹⁸ H. G. Gadamer, *Verdad y método, Op.cit.*, p. 351.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 350.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 351.

³⁰¹ *Ibid.*

Así pues, lo que está por comprender es resignificado desde una tradición que lo actualiza en los planteamientos y cuestiones presentes, y a esto se debe también que el significado de la cosa por comprender esté supeditado a cada época. “La cosa se representa históricamente bajo aspectos diferentes”.³⁰²

De acuerdo a lo anterior, se trata en la nueva hermenéutica de una conciencia histórica donde se deja oír la tradición en la que resuena el pasado. Esta conciencia histórica no busca en sus investigaciones ni el progreso, ni la identidad del objeto, lo cual es propio de las ciencias naturales, “en las ciencias del espíritu el interés investigador que se vuelve hacia la tradición está motivado de una manera especial por el presente y sus intereses”.³⁰³ Siendo así, la investigación histórica no parte de una cosa objetiva por aprehender, sino que en la comprensión de la conciencia histórica el objeto se diluye en la finitud del ser que comprende.

Lo clásico, un concepto que pervive en cada época

Para mostrar la validez científica de un concepto que habita una tradición, Gadamer trae *el modelo de lo clásico*.³⁰⁴ No se trata de reconstruir la época en que fue formulado, ni mucho menos de entrar en la subjetividad de su autor. Para *la nueva hermenéutica*, recuperar la validez científica de un concepto implica comprenderlo en su historicidad, que trascendiendo cada época, se conserva en su vigencia. Así pues, la validez científica de un concepto no depende de una descripción histórica objetivadora, sino de su realidad histórica misma, la cual es coextensiva a la realidad presente de quien busca validarla.

Lo clásico no designa una cualidad que se atribuya a determinados fenómenos históricos, sino un modo característico del mismo ser histórico, la realización de una conservación, que en una confirmación constantemente renovada, hace posible la existencia de algo que es verdad.³⁰⁵

³⁰² *Ibid.*, p. 353.

³⁰³ *Ibid.*

³⁰⁴ *Ibid.*

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 356.

De acuerdo a lo anterior, *la nueva hermenéutica* plantea que la consciencia histórica comprende un concepto de la tradición como una realidad histórica que se trama en un acontecimiento privilegiado donde confluye presente y pasado sobre el trasfondo de una tradición que lo posibilita. De ahí que recuperar un concepto del pasado y darle toda la vigencia de lo actual implica reconocer en ese concepto una validez científica que trasciende cualquier subjetividad —entendida ésta como el discurso de una época—. Pero actualizar ese concepto nada tiene que ver ni con reconstruir la época en que fue planteado, ni mucho menos con investigar la biografía de su autor; actualizar un concepto y darle vigencia sólo es posible desde un tercer lugar que media entre pasado y presente, denominado por Gadamer *tradición* y que puede definirse como el lugar desde donde se hace posible toda comprensión humana.

El comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición en que pasado y presente se hallan en continua mediación.³⁰⁶

Anticipación de sentido o precomprensión

Pertenecer a una tradición no es sin consecuencias para la experiencia hermenéutica. Por eso “el sentido de un texto es inseparable de la perspectiva bajo la cual el otro ha ganado su propia opinión”;³⁰⁷ esa opinión del otro, determinada por cierta perspectiva de sentido, confluye con la opinión propia y las vincula el mismo asunto a interpretar de donde, “la primera de todas las condiciones hermenéuticas es la precomprensión que surge del tener que ver con el mismo asunto”.³⁰⁸

La anticipación de sentido o precomprensión que determina la comprensión de un texto (o de la cosa en sí misma) se explica por la pertenencia a una tradición en la que confluyen tanto el intérprete como lo que está por comprender. “En cuanto que

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 360.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 361.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 364.

comprendemos, participamos del acontecer de la tradición y continuamos determinándolo así desde nosotros mismos”.³⁰⁹

Concepto de adecuación, fundamental en la comprensión del comprender

Lo anterior tiene una consecuencia hermenéutica y es lo que Gadamer denomina *anticipación de la perfección*, de donde “sólo es comprensible lo que representa una unidad perfecta de sentido”³¹⁰ es decir, “lo que yo trato de entender tiene que constituir un todo coherente”.³¹¹ Esta unidad perfecta de sentido, se sepa o no de ella, es la que constituye lo ya comprendido que, como antecedente lógico, hay que entenderlo como un hecho de lenguaje constituido de prejuicios. Si se trata de debatir en *ese todo coherente* lo que resulta y lo que no resulta válido, es decir, si se quiere saber si lo debatido se adecua a la cosa misma o al texto, hay que estar dentro de los límites que el texto propone y para esto *hay* que escuchar la cosa misma o “el lenguaje en que nos habla la tradición”;³¹² de esta manera, si se escucha la tradición, lo que aparece como un todo coherente da lugar a cuestiones que sólo se debaten en los límites que va mostrando lo que está por comprender, en su confluencia con los intereses del que quiere comprender. De esto resulta que, para Gadamer, la concordancia entre la verdad y la cosa no es sin prejuicios, y en el intento de adecuación hay que poner en suspenso lo ya comprendido, para saber si se adecua a la cosa misma, lo cual requiere de *la distancia en el tiempo con aquello que se quiere comprender*, pues es ella la que permite hacer consciente los prejuicios y diferenciar los que son válidos de los que no lo son.³¹³ “La distancia en el tiempo no es un abismo que nos separa del pasado sino un puente que nos ayuda a comprender”.³¹⁴

Por la distancia en el tiempo con aquello que se quiere comprender aparece “la tensión entre extrañeza y familiaridad, punto medio entre la objetividad de la distancia

³⁰⁹ *Ibíd.*

³¹⁰ *Ibíd.*

³¹¹ J. Grondin, *Introducción a Gadamer, Op.cit.*, p. 133.

³¹² H. G. Gadamer, *Op.cit.*, p. 363.

³¹³ *Ibíd.*

³¹⁴ J. Grondin, *Introducción a Gadamer, Op.cit.*, p. 144.

histórica y la pertenencia a una tradición”.³¹⁵ Extrañeza por la distancia en el tiempo que me separa respecto de la cosa por comprender, y familiaridad, porque lo que está por comprender es algo coextensivo a la propia existencia.

La distancia en el tiempo

El lugar de la tradición —donde acontece la comprensión— es el lugar donde confluyen el sentido del texto a comprender y la pertenencia del intérprete a éste, y es la distancia en el tiempo la que posibilita la confluencia en este lugar, al cual se tiene acceso cuando se escucha a la tradición. En otras palabras, lo que está por comprender no es un objeto por fuera, sino que me es coextensivo y familiar, y es la distancia en el tiempo —entendiendo tiempo como el límite que abarca co-extensivamente lo que está por comprender y a quien intenta comprender con lo ya comprendido— la que posibilita que la cosa inmersa en la tradición hable, que se haga oír. Por eso lo fundamental en la comprensión no implica al autor de lo que se quiere comprender ni a su público original, sino más bien a la obra y a sus efectos en un presente que intenta comprenderla desde una tradición co-extensiva a ambos. Desde esta perspectiva, comprender una obra no es repetir lo ya dicho por ella, es lograr integrar la perspectiva de lo ya dicho a la perspectiva actual del que intenta comprender.

El verdadero sentido de un texto tal como éste se presenta a su intérprete no depende del aspecto puramente ocasional que representan el autor y su público originario. Este sentido está siempre determinado por la situación histórica del intérprete y en consecuencia con el todo del proceso histórico.³¹⁶

El sentido de un texto supera a su autor no ocasionalmente sino siempre.³¹⁷

Por lo anterior, desde Heidegger y su temporalidad del estar ahí, “el tiempo ya no es un abismo que hubiera de ser salvado sino que es en realidad el fundamento que sustenta el acontecer en el que tiene sus raíces el presente.”³¹⁸

³¹⁵ H. G. Gadamer, *Op.cit.*, p. 365.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 366.

³¹⁷ *Ibid.*

Si el sentido de lo que está por comprender es el resultado de la confluencia de dos perspectivas separadas en el tiempo, pero cobijadas por la misma tradición, entonces este sentido es móvil según el momento, pudiendo ampliarse en la medida en que los prejuicios que lo determinan son advertidos, lo que da lugar a que “aparezcan nuevas fuentes de comprensión que hacen patentes relaciones de sentido insospechadas”.³¹⁹ Entonces, no se trata del pasado en sí, sino de la perspectiva desde la cual se configura lo que está por comprender y no se trata del presente en sí, sino de la perspectiva desde la cual se cuestiona lo que está por comprender. En ambos casos se trata de perspectivas constituidas de prejuicios inaccesibles y saber de ellos es posible desde una tradición que interpela, que media entre presente y pasado y que dice de la adecuación de los propios prejuicios a lo que está por comprender. Cuando esto sucede, el ser del de lo cuestionado se abre y no sólo se logra saber de los prejuicios sino que se amplía el punto de vista o el horizonte del que se dispone.

El principio de la historia efectual

La movilidad de horizontes, posibilitada por la distancia en el tiempo, deja al descubierto que lo importante en la comprensión son los efectos de aquello que se intenta comprender, es decir, las resonancias de lo debatido en la actualidad del intérprete, donde ambos horizontes pueden confluir en y desde la tradición. Esto implica la historicidad del texto y su intérprete, y la pertenencia de ambos a una tradición. En otras palabras, se trata de la eficacia histórica que designa no sólo el proceso de la acción sino también el producto de ese proceso donde hay un actuar incesante de la historia y esto, más allá del conocimiento que tengamos de ello.

Cada vez que una obra se abre hay un planteamiento histórico efectual, es decir, la distancia en el tiempo logra exponer la obra a cielo abierto y es efecto de *la historia efectual* el cuestionarla; en otras palabras, lo que se abre a la cuestión es coextensivo del que cuestiona, sus horizontes se fusionan en la tradición y este movimiento determinado por la historia efectual se realiza siempre, independientemente de que

³¹⁸ *Ibid.*, p. 367.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 368.

se sepa o no de él. “Los efectos de la historia efectual actúan en toda comprensión, sea o no consciente de ella”.³²⁰

La consciencia de la historia efectual es saber de una situación hermenéutica, pero es un saber parcial, ya que, como en toda situación, se está inmerso en ella, lo que imposibilita saberse totalmente. Ser histórico, o mejor, ser efecto de la historia efectual implica “no agotarse nunca en el saberse”.³²¹ Sin embargo, aunque no se sepa totalmente, a esa situación le corresponde un horizonte que marca el límite de lo visible o mejor, de lo comprensible. Ser consciente de los efectos de la historia efectual es, en la situación hermenéutica, alcanzar el horizonte con el cual abordar la obra que se nos presenta desde la tradición. Se trata entonces —desde el propio horizonte— “de desplazarse al horizonte histórico desde el que habla la tradición”.³²² Según esto, lo otro, lo diverso, llámese texto u obra, se hace comprensible cuando se reconoce su posición y su horizonte. No se trata sólo de escuchar lo que el otro dice, sino también la posición, el horizonte desde donde lo dice. Por eso no se puede objetivar la historia y encerrarla en un horizonte cerrado. “El horizonte del pasado del que vive toda vida humana y está ahí bajo la forma de la tradición, se encuentra en un perpetuo movimiento”.³²³ “El horizonte es algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros”.³²⁴

La consciencia histórica hace consciente la movilidad del horizonte

Si la tradición se deja oír, se puede saber de un horizonte que abarca el presente y el pasado donde el presente se enraíza. Ese horizonte del que se dispone, es el que permite desplazarse a lo otro, a lo diverso, a lo que está por comprender; de esta manera, el sentido de lo diverso sólo es accesible desde el propio horizonte y cuando esto sucede en un acontecimiento de la tradición, entonces hay ampliación de

³²⁰ *Ibid.*, p. 371.

³²¹ *Ibid.*, p. 372.

³²² *Ibid.*, p. 373.

³²³ *Ibid.*

³²⁴ *Ibid.*, p. 375.

horizontes. “Ganar un horizonte es aprender a ver más allá de lo cercano. No desatenderlo sino integrarlo en un todo más grande y en patrones más correctos”.³²⁵

Si el presente de los prejuicios que constituyen el propio horizonte accede al horizonte desde donde surge la obra por cuestionar, entonces la tradición se deja oír y en un acontecimiento privilegiado, amplía su perspectiva de comprensión. Ser consciente de la historicidad de la comprensión es saber de un lugar que ya estaba ahí tramado y que conserva toda su eficacia no sólo en lo que está por comprender (obra o texto), sino en el presente de quien comprende; también es saber que el sentido de lo que está por comprender se configura en ese lugar, entonces, con esa perspectiva y desde los intereses actuales del que quiere comprender, el sentido puede ser renovado y actualizado sin perder su validez científica.

De acuerdo a lo anterior, lo importante es tener consciencia de que somos efecto de la historia, es saber que esta consciencia conoce de sus límites al entender que se es efecto de una tradición con la que se inicia un diálogo y es también estar advertido de que esta consciencia —obrada por la eficacia histórica— existe para constituir una vigilancia desde la tradición, la cual vela por una fusión de horizontes que sea adecuada a la cosa que se quiere interpretar.

Semejante conciencia es consciente de su historicidad. Conoce los límites impuestos históricamente a la conciencia y exige una acentuada vigilancia.³²⁶

La tradición que interesa es aquella que hace posible nuestro presente y en el cual actúa de manera inmemorial formando el horizonte de nuestra conciencia y de nuestra vigilancia.³²⁷

Luego de esta descripción de la consciencia de la historia efectual —la cual involucra la adecuación en un todo coherente entre la verdad y la cosa en sí; la distancia en el tiempo, la movilidad histórica, la fusión de horizontes y la vigilancia en esta fusión— se

³²⁵ *Ibid.*

³²⁶ J. Grondin, *Introducción a Gadamer, Op.cit.*, p. 148.

³²⁷ *Ibid.*, p. 155.

aborda un aspecto fundamental de la hermenéutica y es el de *la aplicación*, el cual es inseparable del comprender.

Comprender o interpretar la cosa en sí misma que nos resulta extraña, sólo es posible cuando se logra integrarla al lenguaje actual, cuando se logra traducirla. En el momento en que lo lejano se torna familiar, en ese momento hay aplicación y en consecuencia, comprensión.

La aplicación

“La aplicación es el núcleo mismo del entender. Hacer que el sentido hable en otro idioma y en otra época diferente”.³²⁸ La aplicación es pues inherente a la comprensión. Cuando algo se comprende, hay una interpretación, donde la aplicación se manifiesta como la concreción de lo comprendido y de la actualidad del intérprete. El intérprete en su papel de traductor conoce el lenguaje de lo que intenta traducir y *haciendo valer la opinión del otro*, logra comprenderlo cuando lo traduce a su lenguaje actual. Así, comprender, interpretar, aplicar no se suceden cronológicamente en el tiempo, sino que la comprensión de un texto implica interpretarlo, lo cual es darle un sentido que fusiona el sentido originario y el sentido actual, logrando así su aplicación.

Se trata, en *la historicidad de la comprensión*, de recuperar la validez del sentido originario de un texto³²⁹, lo cual sólo se logra desde una perspectiva actual que logra resignificarlo. Este acontecimiento involucra simultáneamente a la comprensión, a la interpretación y a la aplicación.

La hermenéutica histórica tiene que llevar a cabo una cierta aplicación, pues también ella sirve a la validez de un sentido en la medida en que supera y expresa conscientemente la distancia en el tiempo que separa al intérprete del texto, superando así la enajenación de sentido que el texto ha experimentado.³³⁰

³²⁸ *Ibid.*, p. 162.

³²⁹ Utilizado en sentido jurídico; el sentido originario desde *la historicidad de la comprensión* hay que entenderlo como un lugar abierto y supeditado a su horizonte, es decir, lo originario es tan móvil como lo actual.

³³⁰ H. G. Gadamer, *Op.cit.*, p. 382.

Según lo anterior, la aplicación no es la conclusión que se sigue a la comprensión, sino al contrario, la aplicación está en el principio de toda comprensión. Desde este punto de vista, comprender un texto —para un intérprete— no es tomarlo como una generalidad objetiva que podrá ser aplicada posteriormente de acuerdo a criterios individuales o subjetivos — ¡no!—, entender un texto —para un intérprete— es buscar su sentido, pero sin prescindir de su situación hermenéutica concreta. Es decir, sin prescindir del universo de sentido en el que actualmente se encuentra inmerso. El intérprete “está obligado a relacionar el texto con esta situación si es que quiere entender algo de él”.³³¹

La tensión resultante entre el sentido originario y el sentido actual es el momento privilegiado en que acontece la comprensión, la cual interpreta un sentido aplicándolo al presente. No se trata de cambiar lo antiguo por lo nuevo, se trata de buscar en ambas perspectivas —y desde la tradición que la abarca— el punto de intersección que, en su fusión, permite un sentido novedoso, donde se valida el sentido originario. Entonces, si de lo que se trata en la comprensión es de darle validez a un sentido originario, es porque comprender e interpretar significa conocer y reconocer un sentido vigente, lo que implica ser consciente de la co-extensividad de toda actualidad con una tradición que guarda en sí lo que se pretende validar. De esto se desprende que el intérprete, que pretende comprender un texto desde su situación histórica original, no puede desconocer su efecto en las cuestiones que le plantea el presente. Es decir, la situación histórica original habla al presente del intérprete y éste necesita traducirla a su lenguaje, lo que lleva a cabo escuchando la tradición que los involucra a ambos. Entonces, un sentido olvidado del pasado logra actualizarse por la mediación de una tradición, lugar donde el intérprete encuentra los equivalentes actuales que le permiten traducir ese sentido y darle validez en el presente.

Siempre es necesaria una traducción la cual es una mediación con el presente, en la medida en que el verdadero objeto de la comprensión hermenéutica no son eventos sino significados.³³²

³³¹ *Ibid.*, p. 396.

³³² *Ibid.*, p. 400.

Reiterando lo anterior, si la pertenencia a una tradición es un fenómeno estructural de la comprensión, la pertenencia del intérprete al texto también lo es, pues el texto a interpretar está inmerso en una tradición que debe ser reconocida y asumida como co-extensiva a ambos. Así, el texto y su intérprete —aunque los separa la distancia en el tiempo— comparten una superficie común que constituye el suelo de la tradición que les concierne. Desde esta perspectiva, el que interpreta se encuentra dentro de unos límites definidos por una tradición, cuyos efectos se manifiestan en los planteamientos actuales del intérprete. Si se logra dar validez a un sentido olvidado —dentro de los límites de una tradición y con los planteamientos actuales del intérprete— entonces, se habla de aplicación.

Lo que es verdaderamente común a todas las formas de la hermenéutica es que el sentido que se trata de comprender sólo se concreta y se completa en la interpretación, pero al mismo tiempo esta acción interpretadora se mantiene enteramente atada al sentido del texto.³³³

El sentido del texto no es lo literalmente dicho en él, más bien, validar el sentido del texto es trascender lo literalmente dicho en él y, para esto, es válido comprender según un modelo que lo permita. “Cada vez que se acepta un modelo entra en acción una manera de comprender que no deja las cosas como están, sino que toma decisiones y se sabe obligado”.³³⁴ Aquí, la comprensión interpreta aplicando una forma novedosa de convergencia entre el sentido original y un modelo que da cuenta de la actualidad del intérprete; en este orden de ideas, aplicar es saber que lo que se lee de un texto es el efecto de un sentido por validar, desde consideraciones actuales que son un modelo de sí mismo. Por eso, quien logra comprender un texto, se comprende así mismo en él.

Entonces, se puede plantear con todo lo dicho hasta el momento, que el análisis de la consciencia de la historia efectual tiene la estructura de una experiencia.

³³³ *Ibid.*, p. 405.

³³⁴ *Ibid.*, p. 411.

La experiencia de la consciencia de la historia efectual

Es Hegel el que funda los presupuestos de la experiencia de una consciencia que quiere ser consciente de sí misma. Gadamer la trasciende cuando le da a esta experiencia un carácter parcial y finito que muestra la imposibilidad de una completud en el saber-se.

Tener una experiencia es poseerla “desde ese momento lo que antes era inesperado es ahora previsto”,³³⁵ sobre lo previsto no se construyen nuevas experiencias, sólo hay una nueva experiencia en el momento en que surge lo inesperado; cuando ello surge, “la consciencia del que experimenta se vuelve sobre sí misma”.³³⁶ Así, lo inesperado que surge como lo extraño, lo otro, es una experiencia co-extensiva a quien la experimenta; esto es, no se puede objetivar la experiencia de lo otro. Esta experiencia de lo otro, experimentada sobre sí mismo, posibilita la consciencia de la propia finitud y la consciencia de la propia historicidad. Entonces, la consciencia de la historia efectual demuestra tener la estructura de una experiencia a poseer.

Cuando algo de la tradición surge y se experimenta como extraño, hay que dejarse interpelar por ello, hay que tener la experiencia de lo que en la tradición insiste en ser escuchado, y para esto se necesita estar abierto a lo que ella manifiesta. Entonces, la experiencia hermenéutica de la consciencia de la historia efectual requiere, estructuralmente, de la pertenencia a una tradición, de la experiencia de la consciencia de sí y de la apertura a lo otro que conlleva su surgimiento.

La estructura lógica de la pregunta

La apertura a lo otro implica “dejar que la tradición se convierta en experiencia”³³⁷ implica también, “mantenerse abierto a la pretensión de verdad que sale al encuentro desde la tradición”.³³⁸ Desde estos presupuestos, aparece una pregunta por la estructura lógica de la apertura que caracteriza a la experiencia de la consciencia de la historia efectual. Esta estructura lógica es la de una pregunta.

³³⁵ *Ibid.*, p. 429.

³³⁶ *Ibid.*

³³⁷ *Ibid.*, p. 437.

³³⁸ *Ibid.*

Así como la consciencia de la historia efectual —con su estructura de una experiencia— conlleva una consciencia de la finitud y una consciencia histórica, así mismo, la experiencia de la apertura con la estructura de la pregunta conlleva saber que no todo es posible saberlo. Pero la pregunta —estructural a la experiencia hermenéutica— no puede ser cualquiera, ella debe traer un sentido, una dirección determinada por lo que la tradición deja escuchar y que sitúa la cuestión en un determinado punto de vista. Sólo con esa dirección, enmarcada en cierta perspectiva, se puede plantear una pregunta y se puede pretender dar una respuesta adecuada y parcial a lo preguntado. En otras palabras, lo preguntado, que surge de la tradición, es quebrantado en su ser por la pregunta, y en ese ser quebrantado siempre hay la posibilidad de una respuesta parcial de acuerdo a la perspectiva que abarca al que pregunta y a lo preguntado. Según esto, quebrantar el ser de lo preguntado —coextensivo al propio ser— es poner en suspenso su validez y esto, dentro de los límites de una tradición que los limita a ambos. Acorde con lo dicho, si se escucha la tradición, surgen ocurrencias —como hechos de lenguaje— y esas ocurrencias tienen la estructura lógica de una pregunta, que al ser advertidas logran quebrantar el ser de lo preguntado.

En conclusión, sólo resquebrajando el ser de lo que se quiere comprender desde una perspectiva que fusiona presente y pasado y que se llama tradición —entendida como hecho de lenguaje—, aparece una pregunta que permite que la historia no cese de escribirse, pregunta que por su carácter inagotable sólo puede contestarse parcialmente, de donde cada respuesta parcial se trama en la tradición que, en su incesante interpelar, da a la fusión de horizontes su carácter móvil.

De acuerdo a lo anterior, la experiencia de la apertura lógica de la pregunta no busca ir en contra del discurso institucionalizado, sino que busca por medio del planteamiento de una pregunta, poner en suspenso la validez de lo instituido, para rescatar un sentido que logre abrirlo, ampliarlo y renovarlo. Por lo tanto, reforzar lo dicho no es repetirlo sin cuestionarlo, al contrario, hay que cuestionarlo para rescatar la vigencia de su sentido.

“Contra la firmeza de las opiniones, el preguntar pone en suspenso el asunto con todas sus posibilidades”.³³⁹ Preguntar es entonces “el arte de pensar que es capaz de reforzar lo dicho desde la cosa misma”.³⁴⁰

El texto o la experiencia de un diálogo

Si lo preguntado es un texto que hace parte de una tradición, entonces —de acuerdo a la hermenéutica de la consciencia de la historia efectual— de lo que se trata es de entrar en un diálogo con él. Esto implica rescatar el sentido originario del texto y actualizarlo en un diálogo vivo que involucra la pregunta y la respuesta.

“El fenómeno hermenéutico encierra en sí el carácter original de la conversación y la estructura de pregunta y respuesta”.³⁴¹ Si un texto se convierte en objeto de una interpretación, es porque ese texto permite plantear una pregunta a quien interpreta; pregunta que logra la apertura del texto en aras de rescatar su sentido —el cual trasciende las intenciones de su autor— y que tiene que ver, más bien, con el sentido en que se limita la pregunta planteada. Por eso, “la tarea de comprender se orienta en primer lugar al sentido del texto mismo”³⁴² y el sentido del texto mismo se encuentra entendiendo el texto como respuesta a una pregunta planteada por la tradición.

Entonces, comprender un texto implica la interpenetración del movimiento del intérprete y del movimiento del texto a un lugar de la tradición que integra la construcción de la pregunta, para la que el texto ha sido respuesta y la pregunta planteada por el intérprete. De esta integración, en una adecuación parcial, podrá surgir como respuesta un nuevo texto a ser interpretado. “La obra misma es la que despliega su plenitud de sentido al paso que se va transformando su comprensión”.³⁴³

La construcción de la pregunta para la que el texto es respuesta, se da en el preguntar constante con que se intenta responder a la pregunta planteada por la tradición. Por eso, tanto la pregunta a reconstruir como la pregunta planteada, forman parte de un

³³⁹ *Ibíd.*, p. 445.

³⁴⁰ *Ibíd.*

³⁴¹ *Ibíd.*, p. 447.

³⁴² *Ibíd.*, p. 450.

³⁴³ *Ibíd.*, p. 452.

ámbito común que permite integrarlas, es decir, un lenguaje común compartido. Así pues, la reconstrucción de la pregunta para la que el texto es respuesta, se ubica en una tradición que en su condición de apertura no cesa de plantear preguntas. Entonces, comprender un texto es reconstruir una pregunta por medio de preguntas y ubicar esta pregunta —reconstruida— en el ámbito abierto de la gran pregunta que constituye la tradición. Desde esta perspectiva, el texto a interpretar y el intérprete comparten un lugar común, el espacio abierto de la tradición, que está a la espera de ser escuchado e integrado parcialmente en una nueva cuestión a formalizar.

En conclusión, todo texto entendido como lo ya comprendido es una respuesta a una pregunta anterior y se instala en la estructura de un diálogo. De lo que se trata entonces es de construir esa pregunta que permite iniciarlo. Comprender no es reproducir o repetir un texto, comprender es acceder a la pregunta para la que el texto es respuesta; la pregunta precede lógicamente a la respuesta y se instala ella misma en la tradición que nos interpela. Ser consciente de la historicidad de la comprensión o mejor dicho del efecto de la historia, es ser consciente de que “se es” en el intento de satisfacer la pregunta para la cual se es respuesta.

De acuerdo a lo anterior, el texto como respuesta a una pregunta, puede entenderse como la cosa en sí misma que se quiere comprender, llámese pasado, sí mismo, otro. Todo ello mirado como respuesta a una pregunta que media desde la tradición, en una fusión de horizontes de lo actual con lo otro que le es co-extensivo; pregunta que puede ser respondida a medias y que en su condición de vacío, no puede ser taponada sino a riesgo de olvidar que “se es” sólo en el intento de responder.

Comprender, interpretar, aplicar conceptos ligados al ser y que dan cuenta de la experiencia de la comprensión, que en su contingencia da lugar a un ser que al comprender, es consciente de su finitud y de su estar-ahí determinado por la historia.

A qué necesidad teórica responde la historicidad de la comprensión

La historia pensada como objeto al que se puede acceder, como objeto que nos pertenece y en el que adoptamos una posición de dominio, no permite entender el fenómeno de la comprensión que concierne a las ciencias humanas. En el objetivismo

histórico hay un olvido fundamental y es que las ciencias del espíritu tienen una forma de comprender diferente a las ciencias naturales.

Gadamer responde a una pregunta que queda planteada entre todo un pasado —que tiene que ver con la ilustración y su gran confianza en la razón, con la búsqueda incesante de darle a las ciencias del espíritu una validez que no logró apartarse de los dictámenes del método científico de las ciencias naturales— y un presente donde se sabe inmerso en una tradición que le antecede, pero que logra resignificar e integrar con el lenguaje de su momento, que era el de Heidegger. Es así como simultáneamente interpreta el pasado, comprende el presente y en una obra abierta e inagotable deja la muestra de su aplicación.

Gadamer responde también a la necesidad teórica de darle a las ciencias del espíritu un método diferente, que recoge del método reflexivo de Hegel la necesidad de pasar por el otro para acceder a un sí mismo, pero que va más allá de él en el sentido de darle a este acceso al sí mismo un carácter parcial, finito, el cual logra integrar con los postulados de Heidegger y formalizar así su teoría de la historicidad de la comprensión.

Acorde con lo anterior, Gadamer nos invita a retornar a los clásicos, pues en ellos están todos los conceptos que le dan a las ciencias del espíritu su especificidad; así, *formación, capacidad de juicio, sensus communis y gusto* son conceptos que dejan claro que la forma de comprender de las ciencias del espíritu, nada tienen que ver con las ciencias naturales. El retorno permite una integración de los humanistas del Renacimiento con el horizonte actual, desde una pregunta por la validez de las ciencias del espíritu.³⁴⁴

Habiendo esclarecido los términos freudianos —cuyo sentido ha de ser resignificado a la luz de la función de la palabra y el campo del lenguaje— habiendo aclarado el término de *la antropología estructural* desde donde se convalidan los términos freudianos, y habiendo también bordeado los planteamientos gadamerianos sobre *la historicidad de la comprensión*, se procede entonces a comentar hermenéuticamente —desde *la historicidad de la comprensión*— *el retorno a Freud*. En otras palabras, con los términos inconsciente y sexualidad, fundamentos del psicoanálisis, leídos desde el

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 31.

término *función simbólica* de *la antropología estructural*, se intenta a continuación, realizar ciertos comentarios hermenéuticos.

6. COMENTARIOS HERMENÉUTICOS A *EL RETORNO A FREUD* DE LACAN

Este último apartado destaca brevemente los aspectos del *retorno a Freud* que se quieren comentar y, de igual manera, destaca también los aspectos de *la historicidad de la comprensión* los cuales se analizan para, finalmente, comentar desde *la historicidad de la comprensión, el retorno a Freud* de Lacan.

A lo largo de este último apartado —en el intento de interpretar desde *la historicidad de la comprensión* de Hans Georg Gadamer *el retorno a Freud* de Jacques Lacan— se multiplican los encuentros; así, se habla del encuentro Lacan-Freud desde la antropología estructural; del encuentro analista- analizante desde el lugar simbólico estructurado como un lenguaje; del encuentro deseo propio y deseo del otro desde *el discurso del otro* como lo que ya estaba ahí, lo cual está sustentado por principios hegelianos y, finalmente, el encuentro clínica psicoanalítica y hermenéutica gadameriana desde una tradición que las abarca. Todos estos encuentros permiten decir que *saber* sólo es posible a partir de una pregunta que surge al permitir que lo otro hable y donde —en una confluencia privilegiada— se tiene la experiencia de que cualquier repuesta sólo es parcial y está a la espera de ser resignificada.

Aspectos de el retorno a Freud

Estos aspectos implican las motivaciones de Lacan para efectuar dicho retorno y los lineamientos teóricos con los que lo efectuó.

La interpretación que hacen los post-freudianos del texto de Freud, ha dejado al psicoanálisis sin argumentos para continuar con una clínica que pueda tener un lugar dentro de las ciencias humanas. Se trata de una clínica que supedita la práctica a la doctrina, desechando lo que no se ajuste a ella. El texto freudiano es leído, pues, a la manera de un legado incuestionable y por lo tanto, la práctica deviene una técnica a poseer.³⁴⁵ A partir de esta situación, las nociones freudianas han perdido su sentido y su validez, entramadas ellas en las ciencias naturales, no tienen argumentos para sostenerse en el ámbito de cientificidad que se requiere. Es un momento crítico donde

³⁴⁵ Ver en este trabajo, *El retorno a Freud*, Cap. 2.

se juega la continuidad de una práctica que debe encontrar un lugar desde donde validar la verdad que encierran sus fundamentos.

Por lo anterior, Lacan apunta a *la liberación de las tesis por la elucidación de los principios*;³⁴⁶ es fundamental para Lacan confrontar el texto freudiano pero desde un lugar privilegiado, a saber, *la actualidad de la clínica psicoanalítica*. Se trata de rescatar la validez de los términos fundamentales de la experiencia psicoanalítica, es decir, se trata de escuchar la verdad que ellos encierran y la cual es re-significada en la actualidad del dispositivo clínico psicoanalítico. Pero ese retorno, en busca de una verdad tras las tesis de la doctrina, no es posible sin pasar por otro lugar mediador de donde surge un modelo que permite traducir y actualizar. Es *la antropología estructural* de Claude Levi-Strauss; con ella el inconsciente y la sexualidad son rescatados del olvido y re-significados en una experiencia que encuentra un lugar con la función de la palabra y en el campo del lenguaje. Confrontar el texto desde la actualidad clínica, pero no sin un lugar tercero que media entre ambos y que permite la traducción y resignificación de lo que se quiere confrontar, a la actualidad de quien confronta, se constituye en pocas palabras, en el lineamiento teórico del *retorno a Freud* de Lacan.

Aspectos de la historicidad de la comprensión

Si el sentido de *el retorno a Freud* de Lacan es un retorno al sentido de Freud, entonces se pueden tener en cuenta los siguientes aspectos:

La experiencia de *la consciencia de la historia efectual* posibilitada por un lugar que tiene la estructura lógica de la pregunta y de una experiencia a poseer; *la aplicación* inherente al comprender; *el ejemplo de lo clásico* como un concepto que pervive en cada época; *la historia* que nos pertenece y a la que pertenecemos de donde ningún sentido que se quiere comprender es sin el efecto de la historia y *la fusión de horizontes* que como buen encuentro, ensancha las perspectivas del intérprete.³⁴⁷

³⁴⁶ Ver en este trabajo, *Sobre el prefacio*, Cap. 3.

³⁴⁷ Ver en este trabajo, *La historicidad de la comprensión*, Cap. 5.

Comentario desde la historicidad de la comprensión a el retorno a Freud

Los motivos de *el retorno a Freud* ya han sido planteados por Lacan en *Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis*³⁴⁸, pero aun así se puede hacer énfasis en la obliteración de sentido de la que ha sido objeto la doctrina psicoanalítica, lo que ha dado como resultado el olvido de sus conceptos fundamentales, que a través de una lectura acomodaticia sirven a los intereses de la época.³⁴⁹ A partir de esta situación, Lacan intenta dar al psicoanálisis un lugar dentro de las ciencias humanas y sabe que ese lugar sólo se consigue desligando al psicoanálisis de las pretensiones de objetividad de las ciencias naturales y ligándolo al campo de la palabra y el lenguaje. Pero dar al psicoanálisis un lugar en el ámbito del lenguaje lleva a Lacan a priorizar un aspecto, a saber, que el psicoanálisis sólo puede ser aprehendido desde la actualidad de la clínica psicoanalítica.

Así, la teoría freudiana sólo tiene sentido en su integración a una experiencia que la resignifica; por eso, *el retorno a Freud* de Lacan no busca la teoría como un objeto a poseer y luego aplicar a la clínica, sino más bien, Lacan entiende la doctrina freudiana como parte de una tradición que, en un acontecimiento privilegiado, logra ensanchar el horizonte de la ciencia y de la cultura de su época. La doctrina freudiana es pues para Lacan, acontecimiento, experiencia más allá de lo dicho en el texto y es a esa experiencia a la que se apunta desde la actualidad de la clínica.

Así las cosas, entender el texto freudiano requiere de una experiencia que implica, primero, de la actualidad clínica del que quiere entenderlo y segundo, de la perspectiva histórica de lo que se quiere entender; ambos constituyen una realidad que sólo puede ser aprehendida desde un lugar otro, llámese lugar simbólico, tradición o lenguaje. En otras palabras, el sentido de la obra freudiana sólo puede ser aprehendido cuando surge de un acontecimiento producto de la experiencia clínica psicoanalítica. De esta manera se entiende que no hay posibilidad de darle validez a los conceptos freudianos sino desde la actualidad clínica, que implica un saber de sí mismo accesible desde la historia que como lugar otro —entre los conceptos

³⁴⁸ Ver en este trabajo, *El retorno a Freud*, Cap. 2.

³⁴⁹ *Ibid.*

freudianos y la actualidad clínica— desempeña un papel fundamental. Lacan, en efecto, define la experiencia psicoanalítica como “la asunción del sujeto de su historia constituida por la palabra dirigida al otro”.³⁵⁰ Esta definición condensada de la experiencia clínica psicoanalítica, involucra tres órdenes, a saber, el sujeto, el otro y la historia que es un hecho de lenguaje.

Aparecen aquí dos niveles o mejor dos encuentros que reaparecerán en el trascurso de estos comentarios hermenéuticos. El primer nivel se refiere a la actualidad de la clínica psicoanalítica y su encuentro con la historia de los conceptos freudianos donde, la actualidad de la clínica psicoanalítica se entiende como el consenso de una comunidad en los lineamientos que le dan la forma y el límite a la experiencia clínica. Este nivel propone un retorno al texto freudiano con la perspectiva de un modelo levi-straussiano y así renovar sus fundamentos. En este punto aparece el otro nivel; éste se refiere a la clínica de lo singular, donde se trata del encuentro analista-analizante, la única que —mediante una experiencia a poseer desde un lugar tercero que media— posibilita aprehender los conceptos psicoanalíticos, de donde sólo en lo singular de la clínica, el psicoanálisis es aprehendido. Son pues dos niveles, a saber, la comunidad psicoanalítica y la clínica de lo singular y en ambas lo fundamental es que sólo en una experiencia propia a poseer es posible el efecto de algo a transmitir dentro de una comunidad, y es en ella que se verifica lo transmitido para ser nuevamente cuestionado y reinventado en la experiencia del uno a uno.

Volviendo a los comentarios hermenéuticos, leer la motivación lacaniana de el retorno a Freud desde “la experiencia de la consciencia de la historia efectual”³⁵¹, permite poner de relieve lo que según Gadamer la hace posible, cuya estructura lógica es la de una pregunta y la de una experiencia a poseer; es la experiencia de la tradición. Desde este lugar ya no es posible leer minuciosamente las nociones freudianas sin cuestionarlas, sin escuchar lo no dicho textualmente, sin escuchar lo que insiste en articularse en lo ya dicho.

³⁵⁰ J. Lacan, *Función y campo de la palabra...*, *Op.cit.*, p. 247.

³⁵¹ Ver en este trabajo, *La consciencia histórica hace consciente la movilidad del horizonte; La experiencia de la consciencia de la historia efectual; La estructura lógica de la pregunta*, Cap. 5.

En *Sobre el prefacio* se pueden leer más específicamente los motivos que llevaron a Lacan a proponer *el retorno a Freud*. Se destaca el hecho de que la experiencia clínica está supeditada a la doctrina, es decir, se hace concordar la práctica con la teoría dando lugar a un todo que no permite cuestionamientos. Si se toma el concepto de *adecuación en un todo coherente*³⁵², aspecto de *la historicidad de la comprensión*, el cual es fundamental en la comprensión del comprender, se puede leer que el texto freudiano se constituye en un todo coherente sin lugar a cuestionamientos y el cual encierra en sí mismo todos los prejuicios —inconscientes o no— que constituyen la actualidad de la clínica psicoanalítica. Lacan que hace parte de esa tradición, entiende que la comunidad psicoanalítica debe converger en la práctica clínica y no en los lineamientos doctrinales, los cuales deben ser re-significados si se quiere dar al psicoanálisis un lugar dentro de las ciencias humanas.

Es el momento del *retorno a Freud* donde se apunta a “la liberación de las tesis por la elucidación de los principios”³⁵³ lo que implica la apertura de ese todo coherente en que se constituye el texto freudiano. Liberar las tesis conlleva abrir el texto y escuchar lo inesperado, las ocurrencias que de él surgen. Pero esa apertura lógica que tiene la estructura de una pregunta hace parte de una experiencia a poseer, y es con estos presupuestos gadamerianos como se entiende que Lacan pone en suspenso todo su recorrido por la clínica psicoanalítica y se deja interpelar por una tradición donde otro discurso permite resignificar y dar validez a las nociones más vivas de la experiencia psicoanalítica, a saber, inconsciente y sexualidad; es así como Lacan escucha algo de la *antropología estructural* de Claude Levi-Strauss, y es con ello, y desde la actualidad de la clínica, que retorna al texto freudiano a revisar sus conceptos, lo que no conlleva la sustitución de los términos sino su actualización mediante búsqueda de equivalencias entre términos freudianos y términos de *la antropología estructural*.³⁵⁴

Así pues, una lectura hermenéutica permite decir que *el retorno a Freud* busca rescatar del olvido las nociones freudianas más vivas de su experiencia y, resignificándolas, dar al psicoanálisis un lugar en las ciencias humanas; para esto,

³⁵² Ver en este trabajo, *Concepto de adecuación, fundamental en la comprensión del comprender*, Cap. 5.

³⁵³ J. Lacan, *Función y campo de la palabra...*, *Op.cit.*, p. 229.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 230.

Lacan no sólo confiere a la experiencia clínica un lugar privilegiado como actualidad — desde donde es posible cualquier retorno—, sino que también se vale de un modelo tomado de *la antropología estructural* de Claude Levi-Strauss —estructura regida por la ley de los nombres de parentesco—³⁵⁵ para sacar al psicoanálisis del ámbito psicofisiológico y devolverlo a la única realidad que le concierne, a saber, la realidad discursiva y del lenguaje.

Entender la posición lacaniana desde un modelo que permita comprender —se puede leer hermenéuticamente desde “la aplicación en la consciencia de la historia efectual gadameriana”³⁵⁶ “Hacer que el sentido hable en otro idioma y en otra época diferente”³⁵⁷— no es posible sin la mediación de un lugar tercero denominado por Gadamer *la tradición*, lugar en el cual la historia no cesa de escribirse, lugar que ya estaba ahí y que como saber previo nos posibilita toda comprensión independientemente de que se sepa o no de él. Es la tradición pues, definida como lugar tercero, tramado como un lenguaje y que media entre la actualidad de un intérprete y el sentido de la noción del pasado a recuperar, de donde comprender implica una experiencia que integra, en una traducción, el sentido de la noción del pasado con el lenguaje actual del intérprete, pero desde una tradición que interpela y los abarca a ambos. En este sentido, comprender es aplicar o mejor aún, aplicar es traducir.

Con *la aplicación* de Gadamer se vuelve a Lacan y a su *retorno a Freud* desde la actualidad del dispositivo psicoanalítico; con este aspecto de *la historicidad de la comprensión*, es fácil entender que sea un modelo de *la antropología estructural* el que permita a Lacan asimilarlo al orden simbólico que media entre la actualidad de la asociación libre y el sentido de un pasado a recuperar.

Así, como Levi-Strauss encuentra en la lingüística un equivalente para explicar las estructuras determinadas por la alianza y los nombres de parentesco regidos por una ley idéntica al orden del lenguaje, así mismo Lacan encuentra en Levi-Strauss y su

³⁵⁵ Ver en este trabajo, *Algunas consideraciones acerca del encuentro psicoanálisis-antropología estructural*, Cap. 2; *El inconsciente freudiano y la antropología estructural*, Cap. 4; *Desde la ley de los nombres de parentesco a la ley de los nombres del padre*, Cap. 4.

³⁵⁶ Ver en este trabajo, *La aplicación*, Cap. 5

³⁵⁷ J. Grondin, *Introducción a Gadamer*, *Op.cit.*, p. 162.

antropología estructural un equivalente para explicar *el inconsciente estructurado como un lenguaje* actualizado en *el discurso del otro* y regido por *la ley del nombre del padre*.³⁵⁸ Entonces, para Lacan, *el discurso del otro*³⁵⁹ es el lugar simbólico que ya estaba ahí, lugar de la mediación en donde surge una palabra plena con la cual se reestructura la historia del sujeto. Es pues un modelo de *la antropología estructural* el equivalente que da cuenta para Lacan del lenguaje actual en el cual se reconoce. “Cada vez que se acepta un modelo entra en acción una manera de comprender que no deja las cosas como están, sino que toma decisiones y se sabe obligado”.³⁶⁰

El ejemplo de lo clásico como un concepto que pervive en cada época,³⁶¹ es otro aspecto de *la historicidad de la comprensión* gadameriana que permite leer y entender mejor la postura lacaniana; con este aspecto se puede leer que *el inconsciente y la sexualidad* son conceptos clásicos sobre los cuales Freud edifica todo el corpus teórico psicoanalítico y son clásicos no sólo en su calidad de conceptos históricos que fundamentan el psicoanálisis, sino también en su calidad de conceptos que con su sentido vigente posibilitan actualizar una experiencia, es decir, son conceptos que conservan actualidad en cada época en que son re-significados; esto es, tanto en el pasado como en el presente han sido conceptos portadores de una verdad y representantes de lo que se quiere esclarecer en la práctica psicoanalítica. “Es clásico lo que se mantiene frente a la crítica histórica porque su dominio histórico, el poder vinculante de su validez transmitida y conservada, va por delante de toda reflexión histórica y se mantiene en medio de ésta”.³⁶²

Lacan, como ya se dijo, los define como *los términos más vivos de la experiencia psicoanalítica*³⁶³ y es por medio de *el retorno a Freud* que pretende recuperar para ellos su derecho científico. Entonces se puede afirmar desde *la historicidad de la comprensión*, que *el retorno a Freud* aspira a recuperar la validez de los conceptos clásicos del psicoanálisis y así ampliar el horizonte de la práctica psicoanalítica, desde

³⁵⁸ Ver en este trabajo, *Lo clásico, un concepto que pervive en cada época*, Cap. 5.

³⁵⁹ Ver en este trabajo, *Palabra plena*, p. 45; *Acerca del símbolo y lenguaje como estructura y límite del campo psicoanalítico*, Cap. 3.

³⁶⁰ H. G. Gadamer, *Op.cit.*, p. 411.

³⁶¹ Ver en este trabajo, *Lo clásico, un concepto que pervive en cada época*, Cap. 5.

³⁶² H. G. Gadamer, *Op.cit.*, p. 356.

³⁶³ Ver en este trabajo, *Sobre la introducción*, Cap. 3.

una perspectiva que involucra el campo del lenguaje con un modelo de *la antropología estructural*, en donde los conceptos clásicos más vivos de la experiencia psicoanalítica encuentran los equivalentes para ser actualizados; de esta manera, se posibilita para el psicoanálisis “la realización de una conservación que en una confirmación constantemente renovada, hace posible la existencia de algo que es verdad”.³⁶⁴

Es pues *la historicidad de la comprensión*, específicamente el ejemplo de lo clásico, el que permite leer que *el retorno a Freud* apunta a la verdad detrás de la doctrina, la cual sólo es accesible desde una experiencia actual que implica desplazarse a un acontecimiento donde esa verdad encuentra sus equivalentes en una tradición.³⁶⁵

A propósito de la experiencia clínica psicoanalítica, en la introducción de *Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis*, se lee hasta qué punto se ha llegado en la actualidad a su objetivación, entendiéndola como una técnica a poseer.³⁶⁶ Como una reacción a esta situación, Lacan, desde la actualidad de su clínica y sabiéndose inmerso en una tradición —donde se deja escuchar un modelo de *la antropología estructural*— logra abrir la rigidez del texto freudiano y se pregunta cómo hay que entender sus conceptos para restaurar la vigencia científica del psicoanálisis y su clínica.

Aquí es Gadamer, nuevamente, quien aporta un aspecto fundamental para entender la posición lacaniana: se trata de *la experiencia de la consciencia de la historia efectual*,³⁶⁷ donde lo otro, lo que surge con una connotación de extrañeza, es co-extensivo a la propia existencia y es dejando hablar eso otro, en una experiencia a poseer, que se puede saber de sí mismo y de la validez de los prejuicios que constituyen la propia actualidad.

A partir de estos presupuestos gadamerianos se facilita la comprensión de la resignificación de los conceptos freudianos en la clínica psicoanalítica con *el retorno a Freud* y desde un modelo de *la antropología estructural*; este modelo permite dar al

³⁶⁴ H. G. Gadamer, *Op.cit.*, p. 356.

³⁶⁵ Ver en este trabajo, *Búsqueda de equivalentes entre algunos conceptos freudianos con los términos de la antropología estructural de Claude Levi-Strauss*, Cap. 4.; ver también, *Lo clásico, un concepto que pervive en cada época*, Cap. 5.

³⁶⁶ Ver en este trabajo, *Sobre la introducción*, Cap. 3.

³⁶⁷ Ver en este trabajo, *La experiencia de la consciencia de la historia efectual*, Cap. 5.

psicoanálisis una realidad diferente que deja redefinir el inconsciente como *discurso del otro* y articulado como un lenguaje cuya estructura responde a la ley del nombre del padre. Así, el psicoanálisis queda por fuera de toda pretensión en el campo de las ciencias naturales, y su único ámbito es el lenguaje, donde su medio es la palabra, su dominio es el discurso y sus operaciones son las de la historia.³⁶⁸

Es la historia otro aspecto de *la historicidad de la comprensión* a considerar en este trabajo. Para Gadamer, la historia no es un objeto a poseer, sino que la historia nos pertenece y pertenecemos a ella;³⁶⁹ hay pues una relación de co-extensividad donde *la distancia en el tiempo* entre el pasado y lo presente se constituye en la posibilidad de una reflexión sobre sí mismo, pero desde un lugar otro llamado *tradición*. De esto se desprende que la historia es un incesante devenir donde lo que se quiere comprender llámese texto, pasado o cosa en sí, no puede ser entendido sin el presente que le es coextensivo, y es en este sentido que entender es ese acontecimiento privilegiado que se da en la tradición y donde confluyen los dos horizontes el del pasado y el del presente; *la fusión de horizontes* gadameriana se constituye, pues, en un aspecto clave para entender *el retorno a Freud* de Lacan con su intención de restaurar la vigencia científica de la clínica psicoanalítica.

Teniendo en cuenta los aspectos de *la historicidad de la comprensión*, anteriormente citados, se puede leer que para Lacan no se trata en la clínica de objetivación de un pasado, sino que la historia en la clínica psicoanalítica tiene que ver con una serie de acontecimientos testimoniados por la palabra y que se engendran todos ellos en una historización primaria;³⁷⁰ así, con *el retorno a Freud*, la literatura freudiana pasa a un segundo plano, para dar relieve a acontecimientos que, desde lo simbólico, reestructuran la historia del sujeto. Entonces, se trata de la historicidad de acontecimientos desde la actualidad de la clínica y no de una historia que como un objeto pueda ser alcanzada en la experiencia.

³⁶⁸ Ver en este trabajo, *Clínica psicoanalítica, una nueva perspectiva*, Cap. 4.

³⁶⁹ Ver en este trabajo, *Anticipación de sentido o precomprensión*, Cap. 5.

³⁷⁰ Ver en este trabajo, *Sobre palabra vacía y palabra plena en la realización psicoanalítica del sujeto*, Cap. 3.

En estas elaboraciones acerca de la historia se puede ver como aparecen nuevamente los dos niveles, a saber: la historia del psicoanálisis buscando un lugar en la ciencia y la historia del sujeto en la clínica; estos dos niveles constituyen una sola realidad, pues el psicoanálisis, como disciplina, se nutre de los efectos de la clínica del sujeto, el cual está llamado desde su experiencia a reinventar y hacer la teoría psicoanalítica.

Es por lo anterior que *la fusión de horizontes* gadameriana permite comprender la historia en psicoanálisis como un buen encuentro, donde —en una experiencia a poseer— aparece algo que ya estaba ahí.

Para Gadamer *la consciencia de la historia efectual* está ligada a una experiencia donde la validez de los propios prejuicios es puesta en suspenso con el fin de dejar hablar lo otro que se manifiesta en la tradición, y desde eso otro que aparece con la estructura lógica de una pregunta, se puede verificar qué —de los propios prejuicios— es válido, esto es, qué de los propios prejuicios se adecua a la pregunta que plantea la tradición; en otras palabras, qué de los propios prejuicios aparece como verdad desde la pregunta que plantea la tradición en la actualidad del intérprete. Es con esa verdad que se logra actualizar un sentido olvidado.

Cómo no acercarse, desde esta perspectiva, a los planteamientos lacanianos acerca de la clínica psicoanalítica, donde se trata de “suspender las certidumbres del sujeto hasta que se consuman sus últimos espejismos”.³⁷¹ Se trata de suspender las certidumbres en la clínica, pero para escuchar lo otro, lo que surge como inesperado de un lugar tercero entre analista y paciente; lo otro que surge del lugar simbólico estructurado como un lenguaje y que hace posible la palabra del sujeto. Escuchar *el discurso del otro*, dejarse interpelar por él, permite en la experiencia clínica esa juntura entre lo real y lo simbólico de donde surge un nuevo sentido para asumir la existencia en una experiencia clínica a poseer.³⁷²

³⁷¹ Ver en este trabajo, *Sobre palabra vacía y palabra plena en la realización psicoanalítica del sujeto*, Cap. 3.

³⁷² Ver en este trabajo, “La intervención del analista debe propiciar la juntura entre lo real y lo simbólico”, en: *Acerca de las resonancias de la interpretación y el tiempo del sujeto en la técnica psicoanalítica*, Cap. 3.

Lo anterior permite entender a Lacan cuando plantea que en la clínica psicoanalítica el analista no debe responder a la demanda del paciente, es decir, leyendo a Lacan desde Gadamer se puede decir que el analista no debe obturar la estructura lógica de la pregunta de ese lugar simbólico, con objetos o respuestas enajenantes. El analista debe estar atento al surgimiento de lo inesperado, de la palabra plena con la cual resignificar su discurso, palabra que sólo surge de ese lugar abierto.³⁷³ Así mismo, la doctrina freudiana no puede ser un objeto para responder en la clínica, un objeto que a la manera de la ortopedia sirve para remediar fisuras; al contrario, poseer la experiencia clínica psicoanalítica es dejar la fisura abierta y estar advertido de que en ella hay una experiencia a poseer que permite saber de la propia finitud y de *la historicidad de todo acontecimiento*.³⁷⁴

En este punto, merece la pena detenerse en ese lugar tercero denominado lo simbólico. Lo simbólico es ese universo de conceptos que ya estaban ahí y que hacen posible que se trame un inconsciente en un sujeto. En otras palabras, el inconsciente es lo propio de un sujeto afectado por lo simbólico (o por el lenguaje) cuyo producto es su palabra. De esta manera, el inconsciente, en una suerte de co-extensividad, abarca lo propio y lo otro de lo que surge.

Como ya se dijo, es un modelo de *la antropología estructural* el que permite a Lacan suspender sus certidumbres para escuchar el lenguaje de otro discurso, para dejarse decir algo y con lo escuchado, propiciar el buen encuentro que dé a la clínica psicoanalítica aires de renovación. Es con ese modelo que se leen las formaciones del inconsciente en Freud, que se leen también los casos clínicos freudianos, en fin, que se lee en general el corpus teórico psicoanalítico que hasta el momento había permanecido sin cuestionar. Se lee pues una eficacia de las estructuras simbólicas sobre el discurso del paciente; eficacia de la que nada se sabe, pero a la que se puede

³⁷³ Ver en este trabajo, *Sobre palabra vacía y palabra plena en la realización psicoanalítica del sujeto*, Cap. 3.

³⁷⁴ J. Lacan, *Función y campo de la palabra...*, *Op.cit.*, p. 276.

acceder en la experiencia clínica. La vía para llegar a saber de ello, es “el reconocimiento del propio deseo en el deseo del otro”.³⁷⁵

Así como Gadamer habla de una experiencia a poseer, donde escuchando lo otro que tiene la estructura lógica de una pregunta se accede a la consciencia de la historia efectual (se sabe de la historicidad del ser y de los límites de toda comprensión), así mismo Lacan habla de la posibilidad de saber de sí mismo —de la eficacia de las estructuras simbólicas que han tramado el inconsciente— en una experiencia donde el discurso propio aparece como una respuesta al deseo del otro, en otras palabras, el discurso propio es la respuesta con la que se intenta llenar el vacío del discurso del otro.

Así, para Lacan, saber del deseo propio implica poner en suspenso la validez de las certidumbres que constituyen el propio discurso, con el fin de acceder al deseo del otro que aparece en las escansiones de su discurso; entonces se trata de dejarse hablar por *el discurso del otro* y acceder a su deseo para escuchar allí la palabra plena que, surgida como una ley, ha estructurado el inconsciente del sujeto.

El deseo del *otro* en su calidad de vacío y leído a partir de Gadamer, aparece con la estructura lógica de una pregunta; es el lugar a partir del cual se intenta la respuesta adecuada, pero si se está advertido de ello, ese lugar permanece abierto, pues se sabe de lo imposible de una respuesta total, de donde, el planteamiento lacaniano, *el deseo del hombre es el deseo del otro*,³⁷⁶ entiende el deseo como una construcción propia a partir de las fallas del discurso del otro, construcción de la cual sólo se sabe en una experiencia a poseer en la clínica psicoanalítica.

Saber del propio deseo involucra no sólo al analizante y al analista, sino un tercer lugar denominado por Lacan lo simbólico y que se define como *el discurso del otro*, articulado como un lenguaje y que deja ver en sus intervalos la falla, la abertura de donde surge la palabra plena con la cual el sujeto construye su propio discurso y su propio deseo. Esto es, sólo en las fallas que quiebran la solidez del *discurso del otro* aparece la posibilidad de la emergencia de un sujeto que trame su propio discurso.

³⁷⁵ Ver en este trabajo, *Acerca del símbolo y lenguaje como estructura y límite del campo psicoanalítico*, Cap. 3.

³⁷⁶ J. Lacan, *Función y campo de la palabra...*, *Op.cit.*, p. 257.

Esta experiencia permite captar la co-extensividad entre el propio deseo y el deseo del otro, de donde, a partir de aquello que ya estaba ahí y por una contingencia privilegiada, surge un sujeto que comparte la misma superficie en que se trama el deseo del otro y el suyo propio.

En resumen, la experiencia psicoanalítica pone en suspenso el propio discurso enajenante y apunta a la verdad que se deja escuchar en las fallas del discurso del otro, es decir, la experiencia psicoanalítica apunta a una pregunta donde yace un deseo que posibilita el propio deseo, esto es, la asunción del deseo en la clínica es entendida como una experiencia que como acontecimiento implica la acción propia entramada en la acción del otro.³⁷⁷

Lacan plantea —en *el retorno a Freud*— su propósito de ir más allá de los términos freudianos, esto es, de ir a sus principios si se quiere comprender su sentido. Aquí, se hace imperativo aplicar el mismo procedimiento en Lacan, a saber, que el deseo propio se construye a partir del deseo del otro es un postulado que debe ser reconducido a sus principios si se quiere comprender su sentido. Así, hay que remontarse a Hegel para poder entender e ir más allá de lo que Lacan plantea textualmente: “En la formación práctica en Hegel puede reconocerse ya la determinación fundamental del espíritu histórico: la reconciliación con uno mismo, el reconocimiento de sí mismo en el ser otro”.³⁷⁸

Es pues Hegel el que sienta las bases de la reflexividad, donde la posibilidad de acceder a sí mismo no es sin pasar por el otro y esta experiencia supone abandono de sí, de las necesidades inmediatas para acceder a una generalidad desde donde es posible saber de sí. En Hegel se trata entonces de “apartar la atención de sí mismo y dirigirla a una generalidad desde la cual determinar su particularidad con consideración y medida.”³⁷⁹

Se trata en Hegel de trascender la naturaleza humana y alcanzar la espiritualidad desde la cual retornar a sí mismo. La idea básica es, “reconocer en lo extraño lo propio

³⁷⁷ Ver en este trabajo, *Acerca del símbolo y lenguaje como estructura y límite del campo psicoanalítico*, Cap. 3.

³⁷⁸ H. G. Gadamer, *Op.cit.*, p. 42.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 41.

y hacerlo familiar, es el movimiento fundamental del espíritu, cuyo ser no es sino retorno a sí mismo desde el ser otro”.³⁸⁰

Entonces, en Hegel están los fundamentos que sostienen no sólo los presupuestos freudianos y lacanianos, sino también los presupuestos de *la historicidad de la comprensión*; en los tres la posibilidad de acceder a un conocimiento de sí es bajo la condición de suspender las propias certidumbres, o de poner en suspenso los propios prejuicios y así desde un lugar otro y en una suerte de integración retornar a sí mismo.

La novedad del psicoanálisis y de la hermenéutica de la historicidad de la comprensión, con respecto a Hegel, está en que para ellos todo saber es parcial, quedando de cada experiencia un resto que como causa promueve nuevas preguntas y nuevas experiencias, mientras que en Hegel “el movimiento de enajenación y apropiación se lleva a término en un perfecto dominio de la sustancia, en la disolución de todo ser objetivo que sólo se alcanza en el saber absoluto de la filosofía”.³⁸¹

Entonces, este recorrido muestra otro encuentro fundamental. El encuentro con los presupuestos básicos hegelianos, los cuales son re-significados a la luz de las teorías que involucran el lenguaje.

Después de esta aclaración donde se reconocen los principios fundadores, se retorna nuevamente al encuentro clínica psicoanalítica e historicidad de la comprensión, para decir que es desde *la consciencia de la historia efectual* gadameriana y los aspectos que esta involucra, que se facilita entender los planteamientos lacanianos de la clínica psicoanalítica donde es la asunción del deseo la que posibilita saber de la eficacia de las estructuras simbólicas. Para Gadamer la apertura a lo otro implica “dejar que la tradición se convierta en experiencia”³⁸² y esa experiencia que tiene la estructura lógica de una pregunta, permite entender que lo que se asume como válido está abierto y sujeto a ser nuevamente cuestionado. Entonces, del encuentro clínica lacaniana y hermenéutica gadameriana lo que deviene es un deseo que se asume en una experiencia y que tiene la estructura lógica de una pregunta.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 43.

³⁸¹ *Ibid.*

³⁸² Ver en este trabajo, *La estructura lógica de la pregunta*, Cap. 5.

Según lo anterior, *la hermenéutica de la historicidad de la comprensión* permite interpretar *el retorno a Freud* como una propuesta que busca el sentido del texto freudiano desde la actualidad clínica, con la mediación de una tradición entendida desde un modelo de la antropología estructural; en otras palabras, Lacan escucha *el discurso del otro*, el de Levi-Strauss y permite que lo que allí se deja oír le diga de la validez de su recorrido por la clínica psicoanalítica. Es con Claude Levi-Strauss que Lacan rescata la vigencia del sentido de inconsciente y sexualidad en Freud, en un retorno que tiene la estructura lógica de la pregunta y de una experiencia a poseer en la clínica psicoanalítica.

Lacan en una apertura sin precedentes en la historia del psicoanálisis, deja hablar a la tradición, *al discurso del otro* y en una *fusión de horizontes* integra la perspectiva bajo la cual el texto freudiano se constituye en respuesta y en la perspectiva de su actualidad clínica, y todo desde una tradición donde ambas perspectivas confluyen y en la que se deja oír a *la antropología estructural*.

Textos³⁸³ que se muestran comparables a aquellos mismos que la veneración humana ha revestido en otro tiempo de los más altos atributos, por el hecho de que soportan la prueba de esa disciplina del comentario, cuya virtud se redescubre al servirse de ella según la tradición, no sólo para volver a situar una palabra en el contexto de su tiempo, sino para medir la respuesta que se encuentra en ella a las preguntas de lo actual.³⁸⁴

³⁸³ Lacan se refiere al texto freudiano.

³⁸⁴ J. Lacan, *La cosa freudiana...*, *Op.cit.*, p. 386.

CONCLUSIONES

Con este trabajo se demostró la importancia del tema para la relación compleja doctrina-clínica psicoanalítica, donde un saber hacer en la clínica implica un conocimiento de la estructura del inconsciente, la cual se actualiza en la experiencia singular que posibilita, con su efecto, un producto a transmitir. Es así como lo fundamental es la convergencia en la actualidad clínica para —desde allí—reinventar la teoría. De esta manera se esclareció el sentido del retorno a Freud de Lacan, demostrando su importancia en la historia del psicoanálisis y en su práctica actual.

Se demostró, asimismo, que los nombres de parentesco que rigen la combinatoria de una estructura idéntica al orden del lenguaje, son los representantes antropológico-estructurales de la función del nombre del padre en psicoanálisis, y esto se pudo demostrar desde el nexo que se logró establecer psicoanálisis-hermenéutica gadameriana, por lo que viene al caso citar nuevamente a Lacan:

En una disciplina que no debe su valor científico sino a los conceptos que Freud forjó en el progreso de su experiencia, pero que, por estar todavía mal criticados y conservar por lo tanto la ambigüedad de la lengua vulgar, se aprovechan de esas resonancias no sin incurrir en malentendidos, nos parecería prematuro romper la tradición de su terminología. Pero me parece que esos términos no pueden sino esclarecerse con que se establezca su equivalencia en el lenguaje actual de la antropología, incluso en los últimos problemas de la filosofía donde a menudo el psicoanálisis no tiene sino que recobrar lo que es suyo. Urgente en todo caso nos parece la tarea de desbrozar en nociones que se amortiguan en un uso de rutina el sentido que recobran tanto por un retorno a su historia como por una reflexión sobre sus fundamentos subjetivos.³⁸⁵

La historicidad de la comprensión de Hans- Georg Gadamer permite entender que el inconsciente y la sexualidad son los términos clásicos de la experiencia psicoanalítica y sobre ellos se edifica todo su corpus teórico; ellos dicen de una verdad en cada época

³⁸⁵ J. Lacan, *Función y campo de la palabra...*, *Op.cit.*, pp. 229-230.

en que son actualizados, pero otorgarles un lugar en las ciencias del momento, requiere su resignificación desde una teoría del lenguaje. Así, la realidad del inconsciente es discursiva y, a partir de ese momento, el psicoanálisis tiene la oportunidad de trascender, mejor aún, de romper con todo marco biológico y evolutivo para inscribirse en las ciencias sociales del momento, donde el rigor científico no tiene que ver con la exactitud de las ciencias naturales, pero sí con la veracidad de la conjetura.³⁸⁶

Es de anotar que el momento de *el retorno a Freud* podría pensarse como un momento de euforia, de descubrimiento. Se trata de *el inconsciente estructurado como un lenguaje* donde hay continuidad de los significantes que estructuran el inconsciente y la clínica se orienta en este sentido. Es el momento del buen encuentro. Sólo más adelante, Lacan ve en el efecto de esa estructura el punto central de su clínica. Ya no es el buen encuentro, es el desencuentro, la discontinuidad.³⁸⁷ Después de ver la importancia de la historicidad de la comprensión para interpretar todo acontecimiento, puede decirse al respecto que lo importante es estar advertido de que cualquier resignificación es parcial y no puede prescindir de lo ya dicho, que —en una fusión de horizontes— trama una realidad discursiva llámese ésta lenguaje, discurso del otro o comunidad primitiva, donde saber de ella es una experiencia a poseer que tiene como consigna dejarse interpelar por lo diverso que, en su extrañeza aparente, nos es en todo caso coextensivo.

Finalmente queda decir desde la historicidad de la comprensión, que la lectura que hizo Lacan de los planteamientos levi-straussianos le mostró el camino de *el retorno a Freud* y con ello, logró “asumir una posición propia y crítica ante la exigencia de universalidad del discurso científico”.³⁸⁸

³⁸⁶ J. Lacan, *Función y campo de la palabra...*, *Op.cit.*, p. 275

³⁸⁷ Ver en este trabajo. *Lo real. Tercer tiempo*, Cap. 1

³⁸⁸ Profesor Germán Vélez. Universidad EAFIT. (Formulario de evaluación de trabajos de grado, el retorno a Freud una aproximación hermenéutica. 10/11/2010, Redacción y contenido general del informe, p. 3)

BIBLIOGRAFÍA

- Fisher Ángela, *Lacan: el nacimiento de una escuela*, Perú, Colección Divulgación, Benvenuto Editores, 2004.
- Freud Sigmund, "Cinco conferencias sobre psicoanálisis", en: *Obras completas*, vol. XI, Bs As, Amorrortu Editores, 1979.
- _____, "Conferencias de introducción al psicoanálisis", en: *Obras completas*, vol. XVI, Bs As, Amorrortu Editores, 1978.
- _____, "El chiste y su relación con el inconsciente", en: *Obras completas*, vol. VIII, Bs As, Amorrortu Editores, 1979.
- _____, "De la historia de una neurosis infantil", en: *Obras completas*, vol. XVII, Bs As, Amorrortu Editores, 1979.
- _____, "Estudios sobre la histeria", en: *Obras completas*, vol. II, Bs As, Amorrortu Editores, 1980.
- _____, "Inhibición, síntoma y angustia", en: *Obras completas*, Bs As, Amorrortu Editores, 1979, vol. XX.
- _____, "La interpretación de los sueños", en: *Obras completas*, vols. IV y V, Bs As, Amorrortu Editores, 1979.
- _____, *La interpretación de los sueños*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1981.
- _____, "Introducción al narcisismo", en: *Obras completas*, vol. XIV, Bs As, Amorrortu Editores, 1979.
- _____, "Más allá del principio del placer", en: *Obras completas*, vol. XVIII, Bs As, Amorrortu Editores, 1979.
- _____, "El método psicoanalítico de Freud", en: *Obras completas*, vol. VII, Bs As, Amorrortu Editores, 1978.
- _____, "Mis tesis sobre el papel de la sexualidad en la etiología de las neurosis", en: *Obras completas*, vol. VII, Bs As, Amorrortu Editores, 1978.
- _____, "Notas sobre el concepto de lo inconsciente en psicoanálisis", en: *Obras completas*, vol. XII, Bs As, Amorrortu Editores, 1980.
- _____, "Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis", en: *Obras completas*, vol. XXIII. Bs As, Amorrortu Editores, 1979.

- _____, "Perspectivas futuras de la terapia psicoanalítica", en: *Obras completas*, vol. XI, Bs As, Amorrortu Editores, 1979.
- _____, "El problema económico del masoquismo", en: *Obras completas*, vol. XIX, Bs As, Amorrortu Editores, 1979.
- _____, "Psicología de las masas y análisis del Yo", en: *Obras completas*, vol. XVIII, cap. VII, Bs As, Amorrortu Editores, 1979.
- _____, "Psicopatología de la vida cotidiana", en: *Obras completas*, vol. VI, Bs As, Amorrortu Editores, 1979.
- _____, "Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud", en: *Obras completas*, vol. I, Bs As, Amorrortu Editores, 1982.
- _____, "Recordar, repetir, reelaborar", en: *Obras completas*, vol. XII, Bs As, Amorrortu Editores, 1979,
- _____, "Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad", en: *Obras completas*, vol. XVIII, Bs As, Amorrortu Editores, 1979.
- _____, "Sobre psicoterapia (1905 [1904])", en: *Obras completas*, vol. VII, Bs As, Amorrortu Editores, 1979.
- _____, "Tótem y Tabú", en: *Obras completas*, vol. XIII, Bs As, Amorrortu Editores, 1979.
- _____, "Tres ensayos de teoría sexual", en: *Obras completas*, vol. VII, Bs As, Amorrortu Editores, 1978.
- _____, "El Yo y el Ello", en: *Obras completas*, vol. XIX, Bs As, Amorrortu Editores, 1979.
- Freud Ana, *El Yo y los mecanismos de defensa*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1997.
- Gadamer Hans Georg, *Verdad y método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2007.
- Grondin Jean, *Introducción a Gadamer*, España, Herder Editorial, 2003.
- _____, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, España, Herder, 2002.
- _____, *¿Qué es la hermenéutica?*, España, Herder, 2008.
- Heidegger Martín, *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1998.
- Lacan Jacques, *La ciencia y la verdad*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1971.
- _____, *La cosa freudiana o el sentido del retorno a Freud en psicoanálisis*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1971.

- _____, *Los cuatro principios fundamentales del psicoanálisis*, Barcelona, Seix Barral, 1977.
- _____, *Escritos I*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1989.
- _____, *Los escritos técnicos de Freud*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1981.
- _____, *Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1971.
- _____, "SIR, lo simbólico, lo imaginario y lo real". Conferencia del 8 de Julio de 1953. Disponible en sitio web: analiz-arte.blogspot.com/2009/03/rsi-8-julio-1953-jacques-lacan.html
- _____, *El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1984.
- Levi-Strauss Claude, *Antropología estructural*, Bs As, Ediciones Paidós, 1995.
- _____, *Las estructuras elementales del parentesco (1947)*, 2ª. ed. París, Mouton, 1967.
- Mannoni Octave, *La otra escena: claves de lo imaginario*, Bs As, Amorrortu Editores, 2004.
- Marini Marcelle, *Lacan: itinerario de su obra*, Bs As, Ediciones Nueva Visión, 1989.
- Massotta Oscar, *Lecciones de introducción al psicoanálisis*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1979.
- Miller Jacques-Alain, *Cinco conferencias caraqueñas sobre Lacan*, Caracas, Ateneo de Caracas, 1982.
- _____, "Algoritmos del psicoanálisis", *Ornicar?*, *El saber del psicoanálisis*, Publicación periódica del Champ freudien, España, Gráficas San Julián S.A, Granollers, 1978.
- Sófocles, *Edipo Rey*, Madrid, Editorial Gredos, 2002.
- Varela Julia y Fernando Álvarez-Uria, *Materiales de sociología del arte*, Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 2008.
- Velásquez Claudia, "Algunas consideraciones sobre el retorno a Freud", *Revista Filosofía UIS*, vol. 5, núm. 2, julio-diciembre de 2006, Facultad de Ciencias Humanas.
- Wallon Henry, *Los orígenes del carácter en el niño: los preludios del sentimiento de personalidad*, Bs As, Ediciones Nueva Visión, 1982.

Zafiropoulos Markos, *Lacan y las ciencias sociales*, Bs As, Ediciones Nueva Visión, 2002.

_____, *Lacan y Levi-Strauss o el retorno a Freud*, Bs As, Ediciones Manantial, 2006.